Archiv für Philosophie.

I. Abteilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XXI. Band, 3. Heft.

VIII.

Der Entwicklungsgedanke in Schellings Naturphilosophie.

Von

Karl Zöckler.

Einleitung und Gliederung des Ganzen.

Suchen wir uns in Kürze die Herkunft der Schellingschen Naturilosophie klar zu machen, so müssen wir die Quellen, aus welchen e Prinzipien stammen, von dem Material, welches den Prinzipien r zum Beweise dient, wohl unterscheiden. Das Material, aus welchem Beweise für die Prinzipien und die aus ihnen abgeleiteten Sätze schöpft sind, ist nichts anders, als die Natur selbst in der Gestalt, e sie von dem Spiegel der damaligen Naturwissenschaft reflektiert rde. Es waren vor allem die damals neu begründeten Lehren von r Elektrizität, der Erregung und der Verbrennung, und nicht minder ch von der Entwicklung, welche auf Schelling den größten Einfluß sübten. So sehr er aber auch die Ergebnisse der Erfahrung zu Rate g, was niemand leugnen kann, der auch nur einen Blick in seine hriften geworfen hat, so haben sie doch für das System der Naturilosophie und insbesondere der Entwicklungslehre nur eine unterordnete Bedeutung. Wie in den meisten philosophischen Systemen, dienen auch in dem von Schelling die induktiven Beweise nur zur chträglichen, oft sehr schwachen Stütze von Gedanken, die ganz anders ihren Ursprung haben, nämlich in der ureignen Anlage d Überzeugung des Philosophen selbst. Nirgends anderswo als in ner Individualität darf die erste Quelle seiner naturphilosophischen danken gesucht werden. Die in dem jugendlichen Philosophen

personifizierte Urkraft war nichts anderes als sein unermeßlicher Drang nach einer einheitlichen Gestaltung der gesamten Welt. Die zweite Quelle war der deutsche Kritizismus. Die Lehren von Kant und Fichte sind die Prämissen, ohne welche die Konsequenzen, nämlich Schellings Lehre, nicht zu verstehen ist. Kants Forschung war, nachdem er aus dem Dogmatismus zum Kritizismus erwacht war, auf die subjektive Fähigkeit des Menschen gerichtet, die Natur zu erkennen. Fichte untersuchte die subjektive Fähigkeit des Menschen, sich selber zu erkennen; für die Natur hatte er kein besonderes Interesse. Schelling, der sich diese Lücke im Fichteschen System angelegen sein ließ, suchte die objektive Fähigkeit der Natur zu ergründen, von dem Menschen erkannt zu werden. Während Kant die Frage untersuchte: Wie kommt der Mensch zu der Erkenntnis der Natur? lautete Schellings Problem: Wie kommt die Natur dazu, vom Menschen erkannt zu werden? Wären Natur und Mensch, oder, was dasselbe ist, Natur und Geist in der Wurzel verschieden, so wäre eine Erkenntnis der Dinge, eine Übereinstimmung des Idealen und Realen unmöglich. Diese kann in Schellings Sinne nur dadurch zustande kommen, daß Natur und Geist im Grunde identisch sind. Das Prinzip der Einheit von Natur und Geist ist der Schlüssel zu Schellings Entwicklungslehre. Denn, sofern Natur und Geist aus einer gemeinsamen Wurzel ableitbar sind, kann die Antwort auf die Frage nach der Entstehung des Geistes aus der Natur nur lauten: durch Entwicklung. Diese stufenmäßige Entwicklung ist aber nur dann möglich, wenn die Natur in sich selber d. h. die unorganische Natur mit der organischen eine Einheit bildet. Denn nur unter diesem Gesichtspunkt kann sich aus der Natur der Geist oder aus der unorganischen Natur die organische entwickeln.

So haben wir die beiden Grundprinzipien der Schellingschen Entwicklungslehre gewonnen: Das Prinzip der Einheit von Natur und Geist und das Prinzip der inneren Einheit der Natur als solcher. Obwohl diese beiden Betrachtungsweisen sich bei Schelling gegenseitig durchdringen, erscheint es hier der Deutlichkeit wegen ratsamer, dieselben getrennt zu behandeln[1]).

---

[1]) Vgl. auch die Einteilung von Heußler in seiner kurzen Darstellung von Schellings Entwicklungslehre. (Rhein. Blätter f. Erziehung und Unterricht 1882 S. 524ff.

Kap. I. Transzendentale Entwicklung.

§ 1. Entstehung der Materie.

Von dem ersten Prinzip aus die Entwicklung betrachten, heißt e transzendental betrachten; denn dieses Prinzip ist ja die Schelling-he Antwort auf die transzendentale Frage nach der Erkennbarkeit r Natur. Da die Natur mit dem Geiste eins ist, so muß eins durch s andere sich erklären lassen: die Natur durch den Geist und der eist durch die Natur. Beide stehen in notwendiger Beziehung zu nander. Daher entsteht entweder die Materie aus dem Geist oder ngekehrt.

Die Materie nun geht bei Schelling aus dem Geist hervor[2]).

Um jedes Mißverständnis zu vermeiden, soll von vornherein merkt werden, daß hier unter dem die Welt produzierenden Geist cht etwa unser menschlicher Geist zu verstehen ist; vielmehr soll e Welt das Produkt des allgemeinen Weltgeistes sein, des Geistes s Universalprinzip, von dem unser gewordener menschlicher Geist ır die letzte und höchste Produktion ist. Da aber eben deswegen nser Geist identisch ist mit dem absoluten Geist, dem allgemeinen eltgeist, so haben wir die Fähigkeit und das Recht, von uns auf die nze übrige Natur zu schließen, oder, in anderen Worten, die Natur nkend zu reproduzieren, während der allgemeine Weltgeist sie oduziert. Daß die Außenwelt nicht das Produkt unsres Geistes in kann, erhellt schon aus der Tatsache, daß sie uns als ein Objekt scheint, das wir bereits in unserem Bewußtsein fertig vorfinden. ie Produktion der Natur muß daher notwendig dem menschlichen ewußtsein vorausgehen.

An sich ist der Geist unbedingte, absolut freie, produktive Tätig-it. Sein innerster Kern, sein eigenes Selbst ist das Wollen, das eiter abzuleiten unmöglich ist. Der Geist entwickelt sich, weil er ine Entwicklung will[3]).

Er ist die tätige, produktive, von Haus aus unbewußte An-hauung. Ursprünglich unterscheidet er sich nicht als das anschauende esen von dem angeschauten Produkt; beides ist in dieser ersten ıd ursprünglichen Selbstanschauung eins. Wir haben die völlige lentität des anschauenden Subjekts und des angeschauten Objekts.

---

[2]) I. 1. 373, 374.

[3]) I. 1. 395.

Der Geist aber ist nicht nur anschauende Tätigkeit (produktive Anschauung), sondern sucht sich dieselbe objektiv zu machen, indem er aus jener unmittelbaren Einheit des Anschauens und des Angeschauten heraustritt und jetzt mit Freiheit wiederholt, was er mit Notwendigkeit erzeugt hat. Die geistige Tätigkeit, die zuerst mit dem Produkt einfach zusammenfiel, wird jetzt frei. Der Geist kann das Produkt mit Freiheit wiederholen oder reproduzieren, aber die Anschauung nicht ändern. Die Abstraktion von der Anschauung ist frei, die Anschauung selbst als Inhalt notwendig. Vermöge der Abstraktion wird die subjektive Anschauung frei und der Geist erkennt dadurch sich als Subjekt und die Anschaung als Objekt. Indem der Geist aus der Anschauung frei in sich zurückkehrt, tritt ihm sein Produkt als etwas Selbständiges, als Objekt gegenüber. Das ist der transzendentale Ursprung der Materie, auf welche die produktive Anschauung des Geistes notwendig gerichtet ist[4]).

§ 2. Entwicklung bis zum Menschen.

Ist der Geist in seiner unbewußten Form das die Welt Produzierende, so wissen wir, daß es blinde Zweckmäßigkeit in der Welt gibt. Ist ferner das Unbewußte das dem Bewußtsein Vorausgehende, so erscheint unter diesem Gesichtspunkt die ganze Natur als ein zum Bewußtsein hinstrebender Geist. Die ganze Natur muß daher als ein großer Organismus aufgefaßt werden, dessen einzelne Teile nur dazu da sind, das Bewußtsein zustande zu bringen. Vom Moosgeflechte an, an dem kaum noch die Spur der Organisation sichtbar ist, bis zur veredelten Gestalt, die die Fesseln der Materie abgestreift zu haben scheint, herrscht ein und derselbe Trieb, der nach ein und demselben Ideal von Zweckmäßigkeit zu arbeiten, ins Unendliche fort ein und dasselbe Urbild, die reine Form unseres Geistes auszudrücken bemüht ist.“[5]) Derselbe Grundgedanke tritt uns in einem der tiefsinnigsten naturphilosophischen Gedichte entgegen, wo es am Schluß heißt:

„Vom frühsten Ringen dunkler Kräfte
Bis zum Erguß der ersten Lebenssäfte,
Wo Kraft in Kraft und Stoff in Stoff verquillt,
Die erste Blüt', die erste Knospe schwillt,

---

[4]) I. 1. 366—373. [5]) Schellings Werk I. 1. 387.

Zum ersten Strahl von neugeborenem Licht,
Das durch die Nacht wie zweite Schöpfung bricht,
Und aus den tausend Augen der Welt
Den Himmel so Tag wie Nacht erhellt,
Herauf zu des Gedankens Jugendkraft,
Wodurch Natur verjüngt sich wieder schafft,
Ist Eine Kraft, ein Wechselspiel und Weben,
Ein Trieb und Drang nach immer höhern Leben."[6])

Das Wesen des Geistes nun ist bedingt durch zwei entgegengesetzte Funktionen, eine positive und eine negative; jene geht ins Unendliche, diese als die beschränkende und begrenzende auf ein Endliches; jene ist Tätigkeit, diese Leiden. Wenn der Geist beide in einem Augenblick zusammenfaßt, so kann das Produkt leider nur ein Endliches sein, das aus entgegengesetzten, sich wechselseitig beschränkenden Funktionen hervorgeht. In dem Produkt sind die beiden entgegengesetzten Funktionen des Geistes zur Ruhe gekommen und erscheinen hier als Kräfte, die nicht selbst tätig sind, sondern nur dem äußeren Anstoß entgegenwirken. Die Materie ist somit nichts anderes als der Geist im Gleichgewicht seiner Kräfte angeschaut[7]). In der Anschauung seiner selbst erfaßt sich der absolute Geist als ein Wesen, das eine eigene Lebenskraft in sich hat, eine eigene ewig vorwärtsstrebende, aus sich selbst sich hervorbringende Tätigkeit, Autonomie, Selbständigkeit, Macht. Notwendigerweise aber setzt der Geist etwas außer sich, an dem er diese Macht üben, im Kampf mit dem er sich betätigen und so zum Leben kommen kann. Dieses notwendige Außersichsetzen ist die Materie. Der Geist wirkt und schafft und schaut sich in seinem Schaffen an; indem er das tut, entsteht eine Welt, die sofort wieder von ihm überwunden, in ihn aufgenommen und wieder neu geschaffen wird. Die Welt ist also die Stätte der Wirksamkeit des Geistes. Die ganze Entwicklung muß daher aufgefaßt werden als ein beständiger Kampf zwischen dem formenden Weltgeist und der rohen Materie.

In jedem Objekt oder in jedem Produkt ist der Streit der beiden entgegengesetzten Funktionen des Geistes zur Ruhe gekommen; aber er beginnt vermittelst seiner ins Unendliche strebenden Tätigkeit

---

[6]) I. 4. 546/48.
[7]) I. 1. 379, 380.

sofort wieder, um sich in einer Reihe weiterer Produkte zu objektivieren. Die ganze Natur ist demnach die Geschichte des immer wieder zu neuem Gegensatz sich erhebenden, in immer neuen objektiven Produkten zur Ruhe gebrachten Streites der beiden Funktionen[8]. „Alle Handlungen des Geistes also gehen darauf, das Unendliche im Endlichen darzustellen. Das Ziel aller dieser Handlungen ist das Selbstbewußtsein, und die Geschichte dieser Handlungen ist nichts anderes als die Geschichte des Selbstbewußtseins. Jede Handlung der Seele ist auch ein bestimmter Zustand der Seele. Die Geschichte des menschlichen Geistes also wird nichts anderes sein als die Geschichte der verschiedenen Zustände, durch welche hindurch er allmählich zur Anschauung seiner selbst, zum reinen Selbstbewußtsein gelangt.“[9] Was in dem absoluten Geist oder dem Absoluten, wie Schelling es kurz nennt, ewig vollendet ist und unwandelbar dasselbe bleibt, die lautere, sich selbst vollkommen gleiche und einleuchtende, mit dem Geist identische Vernunft, erscheint in der Welt als ein fortschreitender Entwicklungsprozeß, dessen alleinigen Grund und Inhalt die Vernunft ausmacht[10].

Ein und dasselbe Wesen erscheint in den mannigfachen Stufen der Weltentwicklung. Alle Entwicklungsstufen sind also, da sie ihren aus der absoluten Vernunft sich herleitenden Ursprung gleichsam an der Stirne tragen, dem Wesen nach identisch; sie können demnach nur graduell oder quantitativ verschieden sein. Was demnach den Kern und den Charakter der ganzen Entwicklung ausmacht, ist das differenzierte Subjekt-Objekt, d. h. die in der Entwicklung begriffene Vernunft[11].

Innerhalb der absoluten Vernunft herrscht die vollkommene Identität zwischen dem Subjektiven und dem Objektiven, zwischen Erkennendem und Erkanntem. Da nun die einzelnen Dinge auf quantitativen Differenzen beruhen, die in der absoluten Identität nicht möglich sind, so gibt es in dieser keine einzelnen Dinge; da die absolute Identität das Wesen aller Dinge, „das einzige Ansich“ ist, so gibt es kein einzelnes Ding an sich. Die Dinge existieren nur insofern, als sie die absolute Vernunft ausdrücken[12].

---

8) I. 1. 382.
9) I. 1. 382.
10) I. 4. 119. § 12.
11) I. 4. 123. § 23.
12) I. 4. 125. §§ 25—28.

Die quantitative Differenz ist der Grund aller Endlichkeit der Dinge. Kein einzelnes Ding hat den Grund seines Daseins in sich; jedes ist bestimmt durch ein anderes und darum begrenzt, das andere ist wiederum bestimmt durch ein anderes und so fort ins Unendliche. Die Dinge bilden daher eine endlose Reihe, in der jedes einzelne ein bestimmtes und begrenztes Glied ausmacht. Den ewigen Grund aber und die Basis aller quantitativen Differenzen des Subjektiven und Objektiven bildet deren totale Indifferenz, welche die Form der absoluten Identität ist. Die quantitativen Differenzen, wodurch die endlose Reihe der Dinge gesetzt ist, müssen daher als bestimmte Formen der Arten des Seins der absoluten Identität gelten, als deren Erscheinungen[13]).

Die absolute Identität selbst kann nicht aufgehoben, auch nicht an sich oder ihrem Wesen nach verändert, sondern nur in der Art wie sie erscheint, modifiziert werden. Jede Erscheinung ist daher ein Modus oder eine Art des Seins der absoluten Identität. Da nun diese Art nichts anderes ist, als ein bestimmter Größenzustand oder Grad, in welchem die absolute Einheit des Subjektiven und Objektiven erscheint, bezeichnet Schelling dieselbe mit dem Worte „Potenz". Die Dinge bilden demnach eine Reihe von Potenzen, deren ewige, unverrückbare Basis die absolute Identität ist. Jede Potenz ist und besteht nur als Glied der Reihe; sie führt kein selbständiges Dasein für sich; entweder sind alle Potenzen oder keine. Daher sind alle Potenzen zugleich und nur in ihrer Gesamtheit ein Ausdruck der absoluten Identität. Jede Potenz ist in der Reihe aller ein notwendiges Glied, ohne welches auch die Totalität nicht sein kann; daher stellt jedes Ding in seiner Weise die Totalität dar. Diese im einzelnen dargestellte Totalität nennt Schelling die „relative" im Unterschied von der absoluten, die das ganze oder den Inbegriff aller Potenzen ausmacht. Dargestellt ist in jeder Erscheinung die Einheit des Subjektiven und Objektiven, also die Totalität; sie ist dargestellt in einer bestimmten Form oder Potenz, die als solche in die Reihe aller gehört und nur aus dieser begriffen werden kann, daher „relative Totalität."[14]) In der ganzen Entwicklungsreihe erscheint die Identität, das Subjekt-Objekt nur potenziert durch das Übergewicht des einen oder anderen

---

13) I. 4. 131. §§ 37, 38.
14) I. 4. 133. §§ 40—42.

Faktors; da nun die beiden Faktoren nie getrennt sein können, so ist das Maximum der Objektivität das Minimum der Subjektivität und umgekehrt. Hiernach stellt sich das erscheinende Weltall dar als die Potenzreihe eines und desselben Wesens, des Subjekt-Objekt, das vom Minimum der Subjektivität sich zum Maximum derselben erhebt und umgekehrt vom Maximum der Objektivität zu deren Minimum fällt. Das Siegende ist hiernach das Subjektive oder der in der schaffenden Natur sich betätigende Weltgeist, das Unterliegende das Objektive oder die Materie. Die Entwicklung ist daher ein fortwährender Kampf zwischen dem formenden Weltgeist und der Materie, ein Kampf, in dem die Materie immer mehr unterliegt und der Geist zu immer größerer Macht sich entfaltet. Die Natur ist das Werden des Geistes, welcher aus der gebundenen Form der Materie durch die feinsten und zartesten Übergänge von einer Stufe zur anderen sich entwickelt. „Die Genesis der ganzen Natur beruht einzig auf einem Übergewicht, welches fortschreitender Weise dem Subjekt über das Objekt bis zu dem Punkte gegeben wird, wo das Objekt ganz zum Subjekt geworden ist, im menschlichen Bewußtsein. Was außer dem Bewußtsein gesetzt ist, ist dem Wesen nach eben dasselbe, was auch im Bewußtsein gesetzt ist. Die ganze Natur bildet daher eine zusammenhängende Linie, welche nach der einen Richtung in überwiegende Objektivität, nach der anderen Seite in entschiedene Übermacht des Subjektiven über das Objektive ausläuft; nicht daß in dem letzteren Punkte das Objekt völlig vertilgt oder vernichtet wäre, denn vielmehr liegt es auch dem nun ganz in Subjektivität verwandelten noch immer zu Grunde, sondern nur das Objektive relativ gegen das Subjektive in die Verborgenheit zurückgetreten, gleichsam latent geworden ist, wie in dem durchsichtigen Körper darum, weil er das ist, die finstere Materie nicht verschwunden, sondern nur in Klarheit verwandelt ist. In der ganzen Linie befindet sich kein Punkt, wo nur das eine oder das andere wäre, auch auf dem äußersten Punkte des noch für uns erkennbaren, aber übrigens mit der überwiegendsten Objektivität gesetzten Realen zeigt sich das Objektive schon von dem Subjektiven angegriffen und affiziert, und ebenso verhält es sich auf dem entgegengesetzten Punkte der nun völlig überwiegenden Subjektivität."[15])

---

[15]) I. 10. 229/30.

§ 3. Der Mensch.

Ihre höchste Stufe erreicht diese Entwicklung im Menschen, in welchem sich der Geist bis zu dem relativ höchsten Grad der Vollkommenheit entwickelt hat. Im Menschen ist das engere Ziel der Natur, sich selbst bewußt zu werden, erreicht.

Vermöge des transzendentalen Gedächtnisses der Vernunft erinnert sich der Mensch der ganzen Entwicklungsreihe seines vorindividuellen Seins bis zu seiner Schöpfung und so erkennt er diese Entwicklungsreihe als seine eigene an, als ein Streben des Geistes aus der unbewußten Form in die bewußte überzugehen[16]).

Im Menschen geht der Natur das Licht des Bewußtseins auf; im Menschen gelangt sie zur Selbsterkenntnis. Vom Standpunkt des Menschen oder in Schellingscher Sprache vom Standpunkt des Ich kann daher die Natur nur die niedere Potenz des Ich sein, „das depotenzierte Ich". „Das Objekt hat, indem es in meine Hände kommt, bereits alle die Metamorphosen durchlaufen, welche nötig sind, um es ins Bewußtsein zu erheben. Das Objektive in seinem ersten Entstehen zu sehen, ist nur möglich dadurch, daß man das Objekt alles Philosophierens, das in der höchsten Potenz-Ich ist, depotenziert und mit diesem auf die erste Potenz reduzierten Objekt von vorn an konstruiert."[17])

§ 4. Die Kunst.

Mit diesem engeren Ziel, welches im Menschen erreicht wird, kann sich jedoch die Natur nicht begnügen. Die Entwicklung im Menschen selbst hat weiter zu streben. Das Objekt muß, wie im Absoluten, ganz in das Subjekt übergehen, was im Menschen nur relativ erreicht ist. Die Differenzierung des Subjekt-Objekt aus dem Absoluten kann nicht das Ziel der Natur sein, sondern nur das Mittel, um dieses Ziel zu erreichen. Wie die Natur aus dem Absoluten hervorgegangen ist, so muß das Ziel auch wieder im Absoluten gesucht werden. Das System kehrt in seinen Ausgangspunkt zurück; das Ziel des aus dem Absoluten entsprungenen Entwicklungsprozesses kann nur die anhand desselben gewonnene absolute Indifferenz des Subjektiven und Objektiven sein, wie sie in dem Absoluten besteht. Das

---

[16]) I. 4. 77.
[17]) I. 4. 85.

Streben des Menschen muß daher nach Schelling darauf gerichtet sein, alles, was als objektive Macht ihn in seiner Entwicklung hemmt, abzuwerfen, sich frei und stark ihm gegenüber zu behaupten und so sich immer mehr dem Absoluten anzunähern. Das höchste Gesetz für den Menschen ist sonach: Sei absolut, identisch mit dir selbst. Das unendliche Ich ist die absolute, freie Tätigkeit; für das endliche Ich ist es eine moralische Forderung, das zu werden.

„Die große Absicht des Universum und seiner Geschichte ist keine andere als die vollendete Versöhnung und Wiederauflösung in die Absolutheit."[18])

Den höchsten Grad der Annäherung an dieses Ziel sieht Schelling in der absoluten, freien Tätigkeit des künstlerischen Schaffens. Da das Ich sich hier in seiner eigenen Tätigkeit als bewußt und bewußtlos zugleich anschaut, so tritt an die Stelle der Natur die Kunst. Eben das ist nämlich nach Schelling das unterscheidende Merkmal alles künstlerischen Schaffens, daß in ihm die bewußte und bewußtlose Tätigkeit schlechthin zusammenfallen, d. h., daß mit Freiheit etwas erzeugt wird, was in seiner Vollendung die Notwendigkeit eines Naturproduktes hat. In der Vereinigung dieser beiden Elemente kommt dem Ich seine eigene Unendlichkeit, das Absolute, aus dem alle seine Tätigkeit ursprünglich hervorging, zur Anschauung. Der Künstler, oder vielmehr sein Dämon, das Genie, stellt in seinem Werk die schaffende Natur selbst dar, ohne zu wissen, was er tut, naiv wie die Natur selbst. Vom Künstler gilt das Schillersche Wort:

„Und was kein Verstand der Verständigen sieht,
Das übt in Einfalt ein kindlich Gemüt."

Unendlich wie die Macht des Unbewußten, die den Künstler erfüllt und drängt, ist in ihm der Gegensatz zwischen der bewußtlosen und der bewußten endlichen Tätigkeit. Das Gefühl dieses Widerspruchs treibt den schaffenden Künstler und läßt ihn nicht ruhen, bis er denselben aufgelöst hat in dem vollendeten Werk. Die Lösung ist, wie der Widerstreit, den sie aufhebt, ebenso umfassend und tief. Daher nach den erhabenen Schmerzen des genialen Schaffens das Gefühl einer unendlichen Befriedigung im Künstler, der Ausdruck unendlicher Harmonie im Kunstwerk. Was der Künstler als erhabene Befriedigung empfindet, geht in sein Werk über und erscheint hier

[18]) I. 6. 43.

als der Ausdruck der Ruhe und stillen Größe. Die geistige Macht, welche über das eigene Bewußtsein hinaus das Unendliche in ihr Werk legt, ist das, was wir Genie nennen; auf der Darstellung dieses Unendlichen im endlichen Produkt beruht alle Schönheit. Die ästhetische Anschauung ist die objektiv gewordene intellektuelle; durch das Wunder der Kunst wird das absolut Identische, welches an sich weder subjektiv noch objektiv ist, aus ihren Produkten zurückgestrahlt, das System kehrt in seinen Anfangspunkt zurück. In dem Genie kommt die schöpferische Tätigkeit der Intelligenz zum Abschluß, das Genie ist daher die höchste Produktion, oder, wie Schelling es nennt, die höchste Potenz[19]). Wie hier Schelling das Genie faßt, so soll noch nicht damit gesagt sein, daß es das Absolute selbst sei. Es kann nur als ein hoher Grad der Annäherung an das Absolute gefaßt werden. Das Genie ist nur die höchste, in der Entwicklung des Menschen erreichte Form oder Potenz; denn die Bestimmung des Menschen ist nach Schelling ewiges, unendliches Streben nach dem Absoluten. Dieses Werden und Streben aber, das Schelling als das Wesen des Menschen aufstellt, wäre nicht mehr da, sobald das Ziel erreicht wäre. So ist es also nicht nur eine theoretische Nötigung für ihn, sondern vielmehr durch sein eigenes praktisches Interesse bedingt, daß er das Erreichen dieses Zieles für unmöglich erklärt. Schellings Weltanschauung besagt also: Die Bestimmung des Menschen ist ewiges, unendliches Streben nach dem Absoluten, welches nie sein Ende finden wird, also unendliche Entwicklung.

Überblicken wir von hier aus die vorhergehende Schilderung, so müssen wir die ganze Entwicklung als eine kontinuierlich fortschreitende Veränderung betrachten, die aus dem Absoluten als der vollkommenen Indifferenz des Objektiven und Subjektiven hervorgegangen, sich in die beiden Faktoren des Subjektiven und Objektiven trennt, derart, daß in der ganzen Entwicklungsreihe die beiden Faktoren in jedem Produkt vereinigt, jedoch graduell oder quantitativ von einander verschieden sind. In dem Stufenreiche der unorganischen Natur hat das Objektive oder die Materie das Übergewicht, während in der organischen Natur das Subjektive oder der Geist überwiegt, der durch die feinsten und zartesten Übergänge durch die Entwicklungsreihe des Pflanzen- und Tierreichs zu immer höherer Macht und

---

[19]) I. 3. 612—624.

Geltung gelangt, bis er schließlich im Menschen, insbesondere im Genie, seine höchste Potenz erreicht. Die ganze Entwicklung kennzeichnet sich daher als beständiges, kontinuierliches Steigen der welterkennenden und weltproduzierenden Subjektivität, welches notwendig mit einem beständigen, kontinuierlichen Sinken des anderen Faktors, des Objektiven, verbunden ist. Die Natur ist sonach in dem ganzen Stufenreiche werdender Geist, der, hervorgegangen aus dem Absoluten, dem „ewig Unbewußten", sich in den endlichen Individuen zum Bewußtsein emporringt. Schelling wendet diesen Begriff des Bewußtseins auf die Natur als auf das Produkt der Vernunft an und verlangt, daß die verschiedenen Stufen als „die Kategorien der Natur", d. h. als die notwendigen Formen begriffen werden, in denen die Vernunft aus der unbewußten in die bewußte Gestalt emporsteigt. Hierdurch ist die Richtung der ganzen Entwicklung — eine zum Geist hinstrebende Natur — festgelegt.

Kap. II. Dynamische Entwicklung.

1. Abschnitt. Unorganische Natur.

§ 1. Übergang zur dynamischen Betrachtungsweise.

Eine Fortführung und Ergänzung dieser „transzendentalen" Ausführungen über das Wesen der Entwicklung bildet nun aber die Betrachtung derselben unter dem Gesichtspunkt der inneren Einheit der Natur als solcher. Die aus dieser sich ergebende Entwicklungsreihe und die vorher geschilderte transzendentale stehen bei Schelling in notwendiger Beziehung zu einander. Die letztere ist streng philosophischer Art und bildet das Band zwischen Naturphilosophie und Geistesphilosophie, zwischen Natur und Geist; jene dagegen steht im Bunde mit den empirischen Wissenschaften und lehrt uns die Natur erkennen, wie sie in ihrer realen, der transzendenten entgegengesetzten Sphäre sich darstellt. Je eingehender sich Schelling mit dem Studium der Naturwissenschaften beschäftigte, desto mehr kam er zu der Erkenntnis, daß er in der Natur etwas Wirkliches, Reales vor sich habe. Nach der transzendentalen Betrachtung war jede Entwicklungsstufe eine flüchtige und vergängliche Erscheinung des Absoluten und losgelöst von diesem kam ihr keine Selbständigkeit zu. Die Natur war nur die subjektive Erscheinung des Geistes; in der nun folgenden

Betrachtung der Natur als Entwicklungsreihe dagegen tritt sie als wirkliche Realität heraus.

Was jenem (dem transzendentalen) Erklärungsprinzip Anschauungen sind, sind diesem Kräfte; was jenes auf die notwendigen Anschauungen des Geistes zurückführt, leitet dieses ab aus den notwendigen Kräften der Materie[20]).

In dem Wesen des Geistes als solchem, d. h. sofern er nicht lediglich als anschauend erfaßt wird, erscheinen die beiden Tätigkeiten, die positive und die negative, welche die Anschauung in der Materie vereinigt hatte, als Kräfte, die der Materie innewohnen; die positive Tätigkeit des Geistes tritt als positive Kraft der Materie hervor, als Expansivkraft, welche jeder Beschränkung ein unendliches Bestreben entgegensetzt; die negative Tätigkeit als das Gegenteil derselben, als Atraktivkraft. Jene würde uneingeschränkt einen unendlichen Raum, diese ein absolutes Ineinander, den Punkt, das Symbol der Zeit, entstehen lassen. Damit aber eine ursprüngliche Grenze in den Raum gesetzt werde, an der die Evolution gehemmt wird, muß zu diesen beiden noch eine dritte Kraft hinzukommen, welche jene unsteten Kräfte fixiert und ihr gegenseitiges Verhältnis reguliert. Diese dritte Kraft ist die Schwerkraft. So sind also die Faktoren, aus denen die Materie folgt, transzendental, die in ihr wirken, dynamisch. Mithin ist die Entwicklung der Materie eine dynamische Stufenfolge[21]).

§ 2. Entstehung der Erde.

Alle Entwicklung setzt eine identische, in sich lebendige Urmaterie voraus. Das gemeinsame Band, welches die Teile dieser Masse zusammenhält, besteht bei Schelling in ihrer gemeinsamen Unterordnung unter das Ganze der Masse, welche ihre Zusammengehörigkeit bewirkt und erhält. In dieser Vorstellung erscheint das System der Massen vergleichbar mit einem Staate, in welchem eine Masse andere unter sich begreift und beherrscht, während sie selbst und die Verbindung ihrer Teile von der Macht einer höheren Masse abhängt. Die herrschende Masse ist immer „zentral", die ihr untergeordnete „subaltern"; beide gehören in spezifischer Weise zusammen, sie stehen einander in dem Reiche der Weltkörper am nächsten und

---

[20]) I. 4. 75—78, § 63.
[21]) I. 2. 213—227.

bilden, wie Schelling sagt, „eine bestimmte Affinitätssphäre". Die verschiedenen Bildungszustände der Welt sind die Affinitätssphären, die in dem Unterschiede zentraler und subalterner Körper bestehen[22].

Während nach Kants Hypothese die Losreißung peripherischer Massen durch die Rotation der kugelförmigen Zentralmasse und die damit verbundene zentrifugale Gewalt des Umschwungs erfolgt, läßt Schelling die Weltsysteme durch eine fortgesetzte Kontraktion und Expansion des Urstoffs entstehen; die Planeten durch eine ruckweise Zusammenziehung des Zentralkörpers, mit der jedesmal eine Ausstoßung (Explosion) der in ihm befindlichen Massen verbunden sein mußte. Die erste Zusammenziehung der Urmaterie bildet bei Schelling den Anfang der Weltbildung, das Verhältnis der ursprünglichen und ausgestoßenen Massen die erste Affinitätssphäre und zugleich den Ansatz einer Reihe zentraler Massen, die durch den fortgesetzten Wechsel von Kontraktion und Expansion neue und engere Affinitätssphären bilden[23]. Unter den Verhältnissen der Weltkörper ist uns das nächste und erkennbarste das zwischen Sonne und Erde. Die Tendenz, welche die Erde gegen die Sonne hat, ist allen irdischen Körpern gemeinsam. Durch diese Gemeinschaft sind sie wechselseitig verknüpft und an einander gebunden. Sie stehen im wechselseitigen Verhältnis sowohl unter sich als gegen die Sonne. Hierauf gründet sich Schellings Hypothese von dem Ursprung der Erde, die nach seinem System durch Kontraktion und Expansion, die in der Urmaterie wirksamen Kräfte, entstanden ist.

§ 3. Die drei dynamischen Formen.

Wir kommen nun aber bei der Betrachtung der dynamischen Entwicklung nicht mit einer einheitlichen Darstellung aus, sondern gelangen, je nach dem Standpunkt, von welchem wir ausgehen, zu verschiedenen Ausdrucksweisen für dasselbe Problem, die sich bei Schelling allerdings gegenseitig durchdringen, die aber der Deutlichkeit halber getrennt vorgeführt werden müssen. Die erste Formel, unter der Schelling die dynamische Entwicklung betrachtet, ist die Selbstproduktion der Natur. Die Spaltung in immer neue Gegensätze, die sich durch das Verhältnis der Expansiv- und Attraktivkraft

---

[22]) I. 3. 109.
[23]) I. 3. 116—118.

bestimmen, kann nicht das Ziel der Entwicklung sein. Da in Schellings Gedankengang die ursprüngliche Identität der Natur feststeht, welche vor allen Gegensätzen war, so kann das Ziel aller Entwicklung nur in der Wiederherstellung dieser Identität gesucht werden. Das ist das Ideal, welchem die Entwicklung zustrebt. Die Verwirklichung dieses Ideals ist aber nach Schelling unmöglich. Denn obwohl die Schöpfungskraft der Natur nur auf das Ganze gerichtet ist, so erleidet sie an den ursprünglich in der Natur ausgesteckten Hemmungspunkten verschiedenartige Brechungen, infolgedessen sich statt eines vollendeten Produktes unzählige Scheinprodukte bilden, in denen das Ideal der Natur nicht erfüllt ist. Die Schöpfungskraft der Natur kommt also nicht über die Schranken des Einzelheiten-Schaffens hinaus und wird von ihrem Ideal zur Bildung mannigfacher Arten, Abarten und Individuen abgelenkt. Die Entwicklung erscheint Schelling zweitens als Differenzierung der Materie. Aus den Naturwissenschaften hatte er die Überzeugung von der großen Wichtigkeit der Gegensätze in der Natur gewonnen und war dadurch veranlaßt worden, den Dualismus und die Polarität zu Hilfsprinzipien seiner Naturphilosophie zu machen. Obwohl seine Lehre durch und durch monistisch war, kam er so dazu, alle Einheit und alles Geschehene in der Natur nur durch die Überwindung immer neuer Gegensätze vor sich gehen zu lassen. Die Entwicklung dieser Gegensätze ist die Differenzierung. Die ganze Geschichte der Natur von der Bildung der Weltkörper an bis zum Emportauchen des Menschen aus der organischen Natur soll geschehen durch die ins Unendliche gehende Differenzierung der Materie. Jeder neue Differenzierungspunkt entspricht einer neuen Entwicklungsstufe. Die Natur, ursprünglich identisch, muß sich differenzieren, um aus den Gegensätzen immer wieder zur Indifferenz zurückzustreben. Das durch die Differenzierung veranlaßte Streben nach der Indifferenz ist die bewegende Ursache aller Entwicklung. Nach einer dritten Formulierung bezeichnet Schelling die Entwicklung als dynamischen Prozeß. Hiernach läßt er, beeinflußt durch Kielmeyers Rede „Über das Verhältnis der organischen Kräfte" die Verschiedenheit der Organisation durch das verschiedene Maß der Kräfteverteilung der Reproduktion, der Irritabilität und der Sensibilität entstehen. Die Organisationen sind verschieden nicht als Arten, sonst wären sie ohne gegenseitige Beziehung, sondern nach dem Verhältnis der organischen Kräfte, nach dem Grade, in welchem diese verteilt sind oder die eine

die andere überwiegt. Unter diesem Gesichtspunkte erscheinen die organischen Formen und Arten als Abstufungen der organischen Kräfte, als einbegriffen in einer Skala der Zu- und Abnahme derselben. Das Gesetz der Verteilung der Zu- und Abnahme in der Wirksamkeit jener Kräfte ist der Kardinalpunkt in Kielmeyers Rede. Dieselbe Kräfteverteilung besteht aber auch in der unorganischen Natur; nur beruht hier die Entwicklung auf dem jedesmal verschiedenen gegenseitigen Verhältnis der unorganischen Kräfte. Der Übergang von der einen Natur zur anderen soll durch die unterste organische Kraft, die Reproduktion, stattfinden. Daß die Natur durchgängig aktiv ist und daß das, was in ihr als graduelle Verschiedenheit ihrer Grundkräfte erscheint, durch ihre eigene Kraft und Tätigkeit bewirkt ist, nennt Schelling den dynamischen Prozeß, der in seinem Wesen einer und derselbe ist und nur seine Erscheinungsformen ändert. Das sind die drei dynamischen Formeln, unter denen Schelling die Entwicklung faßt. Was sie unter sich und mit der transzendentalen Fassung gemein haben, ist vor allem das, daß die Natur überall als das Subjekt der Entwicklung gefaßt wird. Sie ist das Subjekt des Bewußtwerdens und das Subjekt aller Metamorphosen, welche sie in dem dynamischen Prozeß, in der Differenzierung der Materie und in ihrer Selbstproduktion durchmacht. Die Natur existiert in Wirklichkeit nur als die ewig schaffende, als natura naturans; die natura naturata dagegen existiert erst als das Objekt unserer Reflexion.

Den Ausgangspunkt dieser drei Entwicklungsformen, welche im Grunde dasselbe besagen, bildet immer Polarität und Dualismus. Die Frage, die sich Schelling bei dem Ausgangspunkte seiner Entwicklungslehre vorlegte, war: Was ist in allen Naturerscheinungen das Gemeinsame, was ist in allen Erscheinungen das gemeinsame, tätige Naturprinzip? Worin sind Materie, Magnetismus, Elektrizität, chemischer Prozeß, Leben, Organisation identisch? Das, wonach hier gefragt wird, ist der Punkt, der von vornherein die ganze dynamische Entwicklung bestimmt. In der Natur ist überall die Aktion durch Gegensätze, das Produkt durch entgegengesetzte Tätigkeiten bestimmt, die sich wie Positives und Negatives zu einander verhalten: Die Materie durch die Kraft der Ausdehnung und Anziehung, der Magnetismus durch den Gegensatz der Pole, die Elektrizität durch den Gegensatz positiver und negativer Elektrizität, die chemische Anziehung und Verwandtschaft durch den Gegensatz der Stoffe, das

Leben durch den Gegensatz der Erregbarkeit und Erregung, die Organisation durch den Gegensatz der organischen Kräfte.

Die Natur wirkt in allen ihren Erscheinungen durch Gegensätze, die nicht etwa die Einheit der Natur aufheben, vielmehr in und durch dieselbe bestehen, daher nicht als eine Zweiheit von Prinzipien, sondern als eine Entzweiung des Ureinen, als Dualismus in diesem Sinne, betrachtet sein wollen. Diese Gegensätze, wo und wie sie immer auftreten, sind einander nicht fremd, sondern gehören zusammen, sind notwendig auf einander bezogen und streben nach Vereinigung und Ergänzung. Es sind Gegensätze innerhalb eines und desselben Wesens, die sich daher als Pole zu einander verhalten. Die Entzweiung des Einen ist Selbstentgegensetzung. Daher bezeichnet Schelling diese Dualität der Natur, die Allgegenwärtigkeit der in ihr wirksamen Gegensätze, als „Polarität". Polare Gegensätze entstehen aus der Entzweiung des Einen und suchen ihre Vereinigung. Daher heißt das Grundgesetz der Polarität: Identisches setzt sich entgegen (entzweit sich), Entgegengesetztes strebt nach Vereinigung (setzt sich identisch)[24]). Schelling hat das Wort Polarität, das in der Entwicklungslehre eine typische Formel bildet, aus der Physik entlehnt, aber im weitesten Sinne genommen. Polarität bedeutet bei ihm nicht nur ein Naturgesetz, sondern ein Weltgesetz und ist in seinem Sinn der physikalische Ausdruck eines Universalprinzips.

Das Entwicklungsprinzip, welches die ganze Natur umfaßt, besteht darin, daß sich Identisches entgegensetzt, Entgegengesetztes nach Identität strebt, aus der sich neue Gegensätze erzeugen, die wieder vereinigt sein wollen usw. bis ins Unendliche. Wo solche Widersprüche hervortreten und sich auflösen, so, daß immer noch ein Restbetrag übrig bleibt, der sich in neue Gegensätze scheidet, um in höheren Formen wieder zu erscheinen und neue Lösungen zu suchen, da ist Entwicklung. Die Polarität im weitesten Sinne gilt bei Schelling als das eigentliche Entwicklungs- oder Produktionsprinzip der Natur, als deren innerste Wirkungsart, als die „Weltseele" selbst.

Die Einheit vor jedem Gegensatze nennt Schelling „Identität"; die Einheit, die aus demselben hervorgeht, „Indifferenz". Die letztere ist bedingt und vermittelt durch den Gegensatz der Kräfte; sie ist daher an die wirksame Fortdauer derselben gebunden und wäre mit

---

[24]) I. 2. 459, 476.

seiner Vernichtung selbst vernichtet. Daher kann in jeder Entwicklungsstufe die Indifferenz nie total, sondern nur teilweise erreicht werden; es kann in der Natur nie zu einem Produkt kommen, welches „absolute Indifferenz" wäre. Jedes Naturprodukt ist ein „relativer Indifferenzpunkt" und es muß daher eine unendliche Reihe solcher Produkte geben, die ihre Einheit (absolute Indifferenz) erstreben, aber nicht erreichen; in jedem Produkt müssen die es bedingenden entgegengesetzten Kräfte sich gegenseitig derart binden, daß ein Gleichgewicht stattfindet. In diesem Gleichgewicht ist das Produkt fixiert; es ruht und erscheint als das Beharrliche alles Wechsels und aller Veränderung. Dieses Gleichgewicht darf aber kein absolutes sein; es muß immer noch ein Restbetrag von Kraft übrig bleiben, der sich in neue Gegensätze scheidet, die wieder ihre Vereinigung suchen usw. bis ins Unendliche [25]. Nur so ist eine ins Unendliche gehende Entwicklung möglich. Das Produkt, in welchem sich die schaffende Natur konzentriert, kann nur ein solches sein, das den Trieb zu unendlicher Entwicklung in sich hat. In jedem liegt der Keim eines Universums.

Da nun die Grundform alles dynamischen Prozesses in der Indifferenzierung der differenzierten Materie besteht, so gibt es in diesem Prozeß gerade so viel Stufen, als es Stufen des Übergangs aus Differenz in Indifferenz gibt [26].

§ 4. Die Wirkungsart.

Die Art des Übergangs aus Differenz in Indifferenz kann nur eine dreifache sein. Die Differenz tritt entweder hervor zwischen den einfachen, in jedem Körper wirksamen Faktoren (Kräften) oder zwischen den Produkten, d. h. den verschiedenen Körpern und zwar so, daß die beiden verschiedenen Körper einander entgegengesetzt sind entweder als Faktoren, so daß der Körper A den einen, der Körper B den entgegengesetzten Faktor darstellt, oder als Produkte, so daß jeder Körper beide Faktoren enthält, aber in A der eine, in B der entgegengesetzte Faktor das absolute Übergewicht hat. Im ersten Fall besteht die Indifferenz, in welche der Übergang stattfindet, in der Aufhebung des Gegensatzes, d. h. im Indifferenzpunkt, im zweiten

[25]) I. 3. 307—311.
[26]) I. 3. 315.

n relativen Gleichgewicht der Körper, d. h. in der Ausgleichung les Gegensatzes, im dritten in der gegenseitigen Durchdringung der Körper, d. h. in der Bildung eines neuen Produkts. Die erste Form st der Magnetismus, die zweite die Elektrizität, die dritte der chemische Prozeß. Im Magnetismus herrscht die Differenz der Kräfte (Faktoren), n elektrischen und chemischen Prozeß die Differenz der Körper; im lektrischen Prozeß kommt es zum relativen Gleichgewicht (die Körper leiben different), im chemischen zum absoluten Gleichgewicht, zur egenseitigen Durchdringung, zur wirklichen Indifferenz. Im chemischen Prozeß verhalten sich die Körper, wie im Magnetismus die Kräfte (Faktoren)[27].

Da die Raumerfüllung der Materie in den drei Dimensionen der Länge, Breite und Tiefe geschieht, so entsteht die Frage: Welche von len drei Funktionen der Materie (Magnetismus, Elektrizität, chemischer Prozeß) bedingt jede dieser drei Dimensionen?[28].

Die ursprüngliche Kraft ist die Expansivkraft; denn die Gegenkraft, welche diese einschränkt, setzt die Wirksamkeit derselben oraus. Nehmen wir an, die Expansivkraft beginne in dem Punkte A u wirken, so herrscht sie in diesem Punkte ganz allein; sie wirkt on A aus nach allen Richtungen zentrifugal. Erst in allmählicher Entfernung von A beginnt die zentripetale Wirkung der Gegenkraft: e ist zunächst noch gering, wird aber mit zunehmender Entfernung on A immer größer und schränkt dadurch die Expansivkraft immer iehr ein. Verfolgen wir die Wirkung der beiden Kräfte weiter, so elangen wir schließlich an einen Punkt B, in welchem die Attraktivkraft die Expansivkraft völlig vernichtet hat; wir haben also in B das Maximum der Attraktivkraft und das Minimum der Expansivkraft, während in A das umgekehrte Verhältnis der Kräfte herrscht. Da nun on A nach B die Expansivkraft stetig abnimmt, während die Attraktivkraft in derselben Richtung stetig wächst, so muß es zwischen A und B inen Punkt geben, in dem beide Kräfte einander gleich sind und, da ie in entgegengesetzter Richtung wirken, sich einander das Gleichgewicht halten. Dieser dritte Punkt ist der Indifferenzpunkt C. In im herrscht das relative Gleichgewicht der beiden Kräfte. Das Produkt beider Kräfte ist demnach die Linie oder die reine Dimension

---

[27]) I. 3. 315—321.
[28]) I. 4. 4. § 4.

der Länge[29]. „Solange beide Kräfte in dem Punkt C sich ein relatives Gleichgewicht halten, ist durch dieselben nichts, als die Linie oder die reine Dimension der Länge gegeben. Denn sowie die beiden einmal entzweiten Kräfte zum relativen Gleichgewicht tendieren, können sie nichts anderes als die in Kontinuität stehenden drei Punkte hervorbringen, welche soeben deduziert worden sind. Die Linie oder die Länge kann also auch in der Natur nur durch jene drei Punkte oder unter der Form jener drei Punkte existieren.“[30] Die abgeleiteten Punkte, der positive Pol, der negative Pol und der Indifferenzpunkt bestimmen in der Natur den Magnetismus. „Wenn nun die Länge in der Natur überhaupt nur unter der Form jener drei Punkte existieren kann, diese drei Punkte aber den Magnetismus konstituieren, so folgt, daß die Länge in der Natur überhaupt nur unter der Form des Magnetismus existieren kann, oder daß der Magnetismus überhaupt das Bedingende der Länge in der Konstruktion der Materie ist.“[31] Hiernach ist der Magnetismus keine vereinzelte Naturerscheinung, sondern eine allgemeine, die Länge bedingende, konstruierende Kraft der Materie.

Der Magnetismus stellt die Materie noch im ersten Moment der Konstruktion dar; die beiden entgegengesetzten Kräfte sind hier noch in einem Individuum vereinigt, zeigen sich aber an den entgegengesetzten äußersten Punkten und streben, sich gegenseitig zu fliehen. Das verknüpfende Band, welches sie daran hindert, ist der Indifferenzpunkt C. Wird dieser aufgehoben, so entstehen aus der einen Linie ABC zwei Linien AC und CB. Die Kräfte sind jetzt an zwei verschiedene Individuen verteilt. Sie wirken nicht mehr in einer bestimmten Richtung, da die Bedingung hierzu (der Indifferenzpunkt) aufgehoben ist, sondern können ihre Wirksamkeit ungehindert nach allen Richtungen erstrecken. Beide Kräfte, die Expansiv- wie die Attraktivkraft wirken nach allen Richtungen in Linien, die von einem Punkte aus divergieren; sie beschreiben sonach Winkel und wirken in die Breite[32]. „Dieser Moment der Konstruktion der Materie, durch welchen zu der ersten Dimension die zweite hinzukommt, ist in der Natur durch die Elektrizität bezeichnet. Der Beweis kann schon daraus geführt werden, daß der Übergang vom Magnetismus

[29] I. 4. 7, 8. §§ 8—10.
[30] I. 4. 9. § 11.
[31] I. 4. 10. § 13.
[32] I. 4. 11—14. §§ 15—19.

zur Elektrizität derselbe ist mit dem, welchen wir vom ersten Moment der Konstruktion zum zweiten gemacht haben, indem der ganze Unterschied zwischen jenem und dieser darauf beruht, daß der Gegensatz, welcher im ersten noch vereinigt in einem und demselben identischen Subjekt erscheint, in diesem als an zwei verschiedene Individuen verteilt erscheint. Denke ich mir in der konstruierten Linie den Punkt C weg, so daß ABC in zwei Linien getrennt erscheint, so habe ich das Schema der Elektrizität."[33]) Die Elektrizität ist also das zweite, die Breite bedingende Moment in der Konstruktion der Materie. Sie ist ebenso wie der Magnetismus eine allgemeine Funktion der Materie.

Es bleibt noch übrig, das dritte raumerfüllende Moment in der Konstruktion der Materie zu begründen, welches das Verhältnis der Expansiv- und Attraktivkraft reguliert. Es kommt hier alles auf den Grad der Einschränkung der beiden Kräfte an. Da dieser in keiner der beiden Kräfte, weder der Expansiv- noch der Attraktivkraft gesucht werden kann, so muß er in einer dritten Kraft liegen, welche die beiden entgegengesetzten Kräfte vereinigt, ihr gegenseitiges Verhältnis bestimmt und so den Raum bis in seine kleinsten Teile durchdringt[34]).

Diese synthetische Kraft ist die Schwere, welche die Materie als Masse erscheinen läßt[35]).

Da nun diese wechselseitige, einen gemeinsamen Raum erfüllende Durchdringung verschiedenartiger Körper in der Natur durch den chemischen Prozeß bezeichnet ist, so ist dieser in der Konstruktion der Materie das dritte raumerfüllende Moment, welches die Tiefe bedingt.

Wie diese die beiden ersten Dimensionen (Länge, Breite) in sich enthält, so der chemische Prozeß den Magnetismus und die Elektrizität. Wie die drei Dimensionen eine Stufenfolge (Potenzen) bilden, so auch die drei Formen des dynamischen Prozesses[36]). „So wie nämlich der Magnetismus, welcher bloß die Länge sucht, unmittelbar dadurch, daß er eine Flächenkraft wird, Elektrizität wird, so geht wiederum die Elektrizität unmittelbar dadurch, daß sie aus einer Flächenkraft

[33]) I. 4. 14, 15. § 20.
[34]) I. 4. 28—30. §§ 32, 33.
[35]) I. 4. 38. § 39.
[36]) I. 4. 44, 45. §§ 41, 42.

eine durchdringende wird, in chemische Kraft über. Man kann es also jetzt als einen bewiesenen Satz vortragen, daß es eine und dieselbe Ursache ist, welche alle diese Erscheinungen hervorbringt, nur daß diese durch verschiedene Determination auch verschiedener Wirkungen fähig wird. Was bis jetzt bloße Ahnung, ja bloße Hoffnung war, endlich alle diese Erscheinungen auf eine gemeinschaftliche Theorie zurückführen zu können, strahlt uns jetzt als Gewißheit entgegen, und wir haben Grund zu erwarten, daß die Natur, nachdem wir diesen allgemeinen Schlüssel gefunden haben, uns allmählich auch das Geheimnis ihrer einzelnen Operationen und der einzelnen Erscheinungen, welche den chemischen Prozeß begleiten und welche doch alle nur Modifikationen einer Grunderscheinung sind, aufschließen werde. Man wird von jetzt an genauer aufmerken und wirkliche Experimente anstellen über die Spuren des magnetischen Moments im chemischen Prozeß, die freilich, da dieser Moment der am schnellsten vorübergehende ist, die schwächsten und unmerklichsten sein werden." „Man wird bei dem chemischen Prozeß z. B. den die Wasserzersetzung begleitenden elektrischen Erscheinungen genauer verweilen und endlich vielleicht selbst die Übergänge einer und derselben Kraft erst in eine Flächen- und endlich in eine durchdringende Kraft unterscheiden können." [37])

Magnetismus, Elektrizität und chemischer Prozeß sind die Momente in der Rekonstruktion, d. h. der geistigen Wiedererzeugung der Natur. Sie sind an sich nicht etwa zeitlich verschieden, sondern werden als Reihenfolge nur in der Erkenntnis unterschieden, welche notwendig genetisch verfährt. Sie sind daher nicht Perioden, sondern „Kategorien." [38]) In der Stufenfolge des Magnetismus, der Elektrizität und des chemischen Prozesses erblickt Schelling das Geheimnis der Produktion der Natur aus sich selbst. Das Ursprüngliche ist ihm der Magnetismus, wie er in der magnetischen Polarität der Erde hervortritt, eine Erscheinung, die Schelling auf eine ungleichförmige Erkaltung der Pole bei der Bildung der Erde zurückführt. Erst auf einer höheren Stufe beginnt das ursprünglich noch verdeckte Gesetz der elektrischen Polarität sich zu entwickeln. Die höchste Form aller Polarität erblickt Schelling im chemischen Prozeß, auf welchen der

---

[37]) I. 4. 49. § 45.
[38]) I. 4. 25. § 30.

elektrische durch seine chemische Wirkung von selber überleitet. So beherrschen Magnetismus, Elektrizität und chemischer Prozeß das gesamte Reich der unorganischen Natur.

§ 5. Die Qualitätsunterschiede der Körper.

Magnetismus, Elektrizität und chemischer Prozeß sind bei Schelling Momente in der Rekonstruktion, d. h. in der Wiedererzeugung der Natur in Gedanken, Expansiv-, Attraktivkraft und Schwere dagegen Momente in der Konstruktion der Materie, der wirklichen Weltentwicklung, der Entwicklung an sich. Diese bezeichnet Schelling als „Prozeß erster Ordnung“ oder als die „produktive Natur in der ersten Potenz“, jene als „Prozeß zweiter Ordnung oder als die „produktive Natur in der zweiten Potenz.“ Die Momente der Rekonstruktion der Materie durchläuft die Natur vor unseren Augen, die Momente der Konstruktion dagegen liegen außerhalb der Erfahrung, mit Ausnahme des dritten Moments, der Schwere, die sich durch ihre Erscheinung bis in die Sphäre der Erfahrung erstreckt[39]).

Was die Qualitätsunterschiede der Materie, die verschiedene Beschaffenheit der Körper anbelangt, so leitet Schelling diese zum Teil aus dem Prozeß erster, zum Teil aus dem Prozeß zweiter Ordnung ab. Auf dem Intensitätsverhältnis der Expansiv- und Attraktivkraft beruht vor allem die Verschiedenheit der Aggregatzustände. Ebenso gelten Kohäsion, Dichtigkeit und spezifisches Gewicht als Eigenschaften erster Potenz. Je stärker die Kohäsion, desto größer das Übergewicht der Attraktion; je geringer die Kohäsion, desto größer das Übergewicht der Expansion. Die Verschiedenheit der Dichtigkeit und spezifischen Gewichte der Körper leitet Schelling aus den verschiedenen Graden der Attraktivkraft ab. Alle Körper unterscheiden sich nämlich durch die Intensitäten ihrer Raumerfüllung, d. h. durch den Grad der Einschränkung der Expansivkraft. Dieselben Quantitäten expansiver Kraft können dargestellt sein in ungleichen Volumina, verschiedene Quantitäten in gleichen. Dasselbe Quantum der Expansivkraft, dargestellt im gleichen Volumen, verdichtet den Körper und macht ihn spezifisch schwerer. Daher folgt aus den verschiedenen Graden der Attraktivkraft innerhalb der Körper die Differenz der Dichtigkeiten und spezifischen Gewichte[40]).

---

[39]) I. 4. 43. § 41. [40]) I. 4. 41, 42. § 40.

Damit sind jedoch die Qualitätsunterschiede der Materie noch keineswegs erschöpft.

Zu der gesamten ponderablen Materie tritt als notwendiger Gegensatz die imponderable oder der Äther hinzu. Dieser ist nach Schelling sogar das Ursprüngliche, das, was weiter abzuleiten, er für unmöglich hält. Er ist identisch mit der Expansivkraft, welche durch die entgegenwirkende Attraktivkraft eingeschränkt wird. Diese ist der Sauerstoff, welcher sich bei der Verbrennung mit dem Körper verbindet und Licht entwickelt. Aus der Vereinigung beider Kräfte läßt Schelling das Licht entstehen, welches also das Produkt zweier entgegengesetzter Faktoren, einer positiven Expansivkraft, des Äthers, und einer negativen Attraktivkraft, des Sauerstoffs, ist. Das Licht ist das allgemeine Prinzip, welches den größten Teil aller Qualitätsunterschiede der Körper bedingt. Wie in der Konstruktion der Materie die Schwerkraft als die „konstruierende Kraft der ersten Potenz erscheint, so tritt in der Rekonstruktion der Materie das Licht als die „konstruierende Kraft der zweiten Potenz“ auf. Es ist „die potenzierende Ursache“ schlechthin. Es hängt hier alles von dem Verhältnis ab, in welchem das Licht die Körper durchdringt, d. h. von dem Grade, in welchem die Körper den positiven Faktor des Lichtes, den Äther, anziehen und den negativen Faktor, den Sauerstoff, abstoßen oder umgekehrt. Ist das gegenseitige Verhältnis zwischen Licht und Körper ein solches, daß die Körper den Äther anziehen und den Sauerstoff abstoßen, so äußert sich in diesem Falle die Wirkung des Lichtes als das Bedingende der Durchsichtigkeit des Körpers. Die verschiedenen Grade aller Durchsichtigkeit beruhen daher auf dem verschiedenen Grad der Anziehung zwischen Körper und Äther, eine Erscheinung, die notwendig mit dem entsprechenden Grade der Abstoßung zwischen Körper und Sauerstoff verbunden ist. Die Körper selbst müssen in diesem Falle das negative Prinzip, den Sauerstoff, besitzen und darum abstoßen und das positive Prinzip, den Äther, anziehen. Ist das Verhältnis umgekehrt, so daß die Körper den positiven Faktor besitzen und abstoßen und den negativen anziehen, so durchdringt das Licht die Körper als Wärme. Der Grad der Anziehung gegen den Sauerstoff ist das, was diesen Körpern den verschiedenen Grad ihrer Verbrennlichkeit oder die spezifische Wärme gibt. Es ist bereits erwähnt worden, daß jeder Kohäsionszustand auf einem gewissen Grade der wechselseitigen Wirkung zwischen Ex-

pansiv- und Attraktivkraft beruht. Expansion und Attraktion sind das die Kohäsion Bedingende, das den Körper Gestaltende. Der Gegensatz von Gestaltung ist Entfaltung. Alle Entfaltung ist nach Schelling bedingt durch das Licht, das den Körper als Wärme durchdringt und dem vorhandenen Kohäsionszustand, der Starrheit der Gestalt, entgegenwirkt. Es ist die Gegenkraft der Kohäsion, welche die Kohäsion aufzulösen und einen anderen Kohäsionszustand herzustellen strebt. So ist das Licht die Ursache jeder Kohäsionsveränderung. Da aber der Körper beim Durchgang des Lichts kein bloß passives, sondern ein wirksames Medium ist, welches das Licht bei seinem Durchgange modifiziert, so entsteht vermöge der Brechung und Trübung des Lichtes die Farbenerscheinung und deren prismatische Abstufung, eine Erscheinung, welche Schelling auf die Grade der Brechung und weiter auf die graduellen Differenzen der im Licht enthaltenen Elemente zurückführt. Die Farbe selbst bezeichnet Schelling als „eine Vermählung des Lichtes mit dem Körper" (ein Ausdruck seiner Hinneigung zur Goetheschen Farbenlehre[41]). Der Grundgedanke also, aus dem Schelling die Qualitätsunterschiede der Körper zu entwickeln versucht, beruht auf der Annahme von dem durchgängigen Verhältnis der Körper zu dem Licht, welches sie durchdringt, von dem beständigen Wechselverhältnis zwischen der imponderablen und der ponderablen Materie. Wer dieses in der Natur immer wiederkehrende Wechselverhältnis richtig auffaßt, habe mit demselben den Schlüssel zur Erklärung aller Hauptveränderung der Körper gefunden. Das Licht ist die potenzierende Kraft aller Entwicklung, wie sie sich in der unorganischen Natur aus der Stufenfolge des Magnetismus, der Elektrizität und des chemischen Prozesses ergibt. Überall, wo Produkte gebildet und umgebildet werden, bei jeder Veränderung und Entwicklung, ist das Licht tätig.

2. Abschnitt. Organische Natur.

§ 1. Übergang zur organischen Natur.

Von der größten Bedeutung für die weitere Gestaltung von Schellings Entwicklungslehre war die Entdeckung des Galvanismus. Mit Hilfe des Galvanismus konstruierte Schelling den Übergang der unorganischen Natur zur organischen. Er glaubte in der galvanischen

---

[41]) I. 2. 399, 400.

Elektrizitätslehre das Lebensgeheimnis entdeckt zu haben und wies einer bekannten physikalischen Kraft, der Elektrizität, die Stelle der unbekannten Lebenskraft an. Da der Galvanismus vermöge seiner erregenden Wirksamkeit Reize verursacht, auf die der Muskel durch Zuckungen, die Sinnesnerven durch ihre spezifischen Empfindungen reagieren, welche als Schall und Licht (der Huntersche Blitz), als Erschütterung und Wärme, als saurer und bitterer Geschmack empfunden werden, so ergab sich hieraus, daß die galvanischen Wirkungen sowohl elektrischer als auch chemischer Art sind, daß demnach in den Gliedern der galvanischen Kette sowohl eine elektrische als eine chemische Differenz stattfindet. Aus der Annahme nur, daß die polare Entgegensetzung in den Teilen eines Körpers das Wesen des Magnetismus ausmacht, folgert Schelling, daß der galvanische Prozeß den magnetischen, elektrischen und chemischen in sich vereinigt und daher die Totalität des dynamischen Prozesses ausmacht. Da nun für ihn in der Erregbarkeit das Wesen eines jeden Organismus besteht und in der geschlossenen Kette des Galvanismus nur vermöge der Erregbarkeit das Gleichgewicht im Organismus beständig gestört und wiederhergestellt wird, — Prozesse, in deren Permanenz das Leben besteht, — so ging Schelling darauf aus, mit Hilfe des Galvanismus das Leben aus physikalischen Ursachen zu erklären[42]). Die irritablen Organe, Nerv und Muskel, galten ihm als die galvanischen Elemente, als die entgegengesetzten Pole der Irritabilität.

Und da bei Schelling die Irritabilität gleichsam der Mittelpunkt ist, um den alle organischen Kräfte sich sammeln[43]), so führte der Galvanismus von selber in das Gebiet der organischen Natur hinüber.

Er bildet, da er die magnetische, elektrische und chemische Wirksamkeit, sowie zugleich die spezifische Lebenstätigkeit in sich vereinigt, das eigentliche Band der unorganischen und organischen Natur. Denn er enthält den dynamischen Prozeß in allen seinen Momenten und bedingt zugleich das organische Leben[44]).

Wie in der unorganischen Natur die Stufenfolge des Magnetismus, der Elektrizität und des chemischen Prozesses herrscht, so bestehen die Funktionen der organischen Natur in Sensibilität, Irritabilität und Bildungstrieb. Diese sind von den Funktionen der unorganischen

[42]) I. 3. 163—165.
[43]) I. 2. 560.
[44]) I. 4. 74, 75. § 61.

Natur nicht verschieden, sie sind in der Wurzel mit ihnen gleich, nur deren höhere Potenzen. Es ist das von der allergrößten Wichtigkeit für Schellings Entwicklungslehre, daß Magnetismus, Elektrizität und chemischer Prozeß einerseits, Sensibilität, Irritabilität und Bildungstrieb andererseits als Zweige Einer Kraft erscheinen. Die unorganischen Kräfte und die organischen sind einander verwandt oder analog. Dem Magnetismus entspricht die Sensibilität, dem elektrischen Prozeß die Irritabilität, dem chemischen der Bildungstrieb. Die gemeinsame Ursache des Magnetismus und der Sensibilität sieht Schelling in dem Weltprinzip der Polarität. Diese ist „der allgemeine dynamische Tätigkeitsquell", daher auch „der Lebensquell in der Natur". Den Beweis für die Ähnlichkeit zwischen Elektrizität und Irritabilität liefere nun der Galvanismus, der als beständiger Strom in der Kette eine „Elektrizität höherer Funktion" sei. Ebenso sei der organische Bildungstrieb die „höhere Potenz des chemischen Prozesses."[45])

Es genügt hier zur Kennzeichnung des Schellingschen Entwicklungsgedankens das Resultat dieser Untersuchung hervorzuheben, daß die unorganischen und die organischen Kräfte Zweige oder Erscheinungsformen Einer Kraft sind, daß also zwischen der unorganischen und organischen Natur nicht etwa ein Sprung, sondern ein allmählicher, stetiger und kontinuierlicher Übergang stattfindet. Diesen Übergang bildet der Galvanismus, der sowohl die Funktionen der unorganischen Natur als auch vermöge der Irritabilität, welche bei Schelling den Mittelpunkt der organischen Kräfte ausmacht, die der organischen Natur in sich schließt.

§ 2. Funktionen der organischen Natur.

Das Wesen eines jeden Organismus besteht in seiner Erregbarkeit. Dadurch unterscheidet sich dieser von dem Toten oder Unerregbaren. Die Ursache der Erregbarkeit kann nicht im Organismus selbst, sondern muß in der ihn umgebenden Außenwelt gesucht werden. Durch sie empfängt er Eindrücke, durch die die Sensibilität, der innerste Kern des Organismus, beständig zu erneuter Tätigkeit angefacht und reproduziert wird. „Dadurch eben unterscheidet sich das Organische vom Toten, daß das Bestehen des ersteren nicht ein wirkliches Sein, sondern ein beständiges Reproduziertwerden ist."[46]) In dem Organis-

[45]) I. 3. 210—218. [46]) I. 3. 146.

mus selbst unterscheidet Schelling zwei Naturen, einen höheren und einen niederen oder gröberen Organismus. Unter diesem versteht er den Organismus als Ganzes genommen, während der erstere den innersten Kern des Organismus, die Sensibilität, ausmacht. Dieser eigentliche Organismus wird durch die Vermittlung des gröberen Organismus von der Außenwelt affiziert. „Der Organismus (als Ganzes genommen) muß sich selbst das Medium sein, wodurch äußere Einflüsse auf ihn wirken.“[47]) Diese Trennung des Organismus in einen höheren und niederen ist die Bedingung oder der Quell aller organischen Tätigkeit und der Ursprung des Lebens. „In alles Organische muß also der Funke der Sensibilität gefallen sein, denn der Anfang der Sensibilität nur ist der Anfang des Lebens.“[48]) Die Ursache der Sensibilität weiter abzuleiten, ist unmöglich. Sie ist der letzte Grund alles Lebens, ihre Wurzeln reichen hinab bis in die letzten Bedingungen der Natur selbst, in die Wirkungsart der weltbildenden Polarität. Die Sensibilität kann demnach nicht erst ein organisches Produkt sein. „Sensibilität ist da, ehe ihr Organ sich gebildet hat, Gehirn und Nerven anstatt Ursachen der Sensibilität zu sein, sind sie vielmehr selbst schon ihr Produkt.“[49]) Demnach liegt die Ursache der Sensibilität nicht erst in der organischen Natur, sondern in der allgemeinen oder unorganischen. Denn die Sensibilität ist bei Schelling eine allgemeine oder physikalische Erscheinung.

Geht die Sensibilität, dieser innere Tätigkeitsquell des Organismus in Tätigkeit über, so tritt an Stelle der Sensibilität die Irritabilität. Durch diese reagiert die erstere auf die Einwirkungen der äußeren Welt. „Das irritable System erscheint als die Bewaffnung des sensiblen, als das Mittelglied, wodurch dieses allein mit seiner Außenwelt zusammenhängt.“[50])

Durch das fortwährende Einwirken äußerer Einflüsse auf den Organismus wird in diesem das Gleichgewicht beständig gestört. Die Funktion der Irritabilität besteht nun darin, dieses beständig gestörte Gleichgewicht immer von neuem herzustellen. Diese Wiederherstellung des Gleichgewichts stellt sich als wechselseitige Durchdringung entgegengesetzter Bewegungen dar, die sich als Kontraktion

---

[47]) I. 3. 146.
[48]) I. 3. 156.
[49]) I. 3. 155.
[50]) I. 3. 171.

und Expansion äußern und notwendig als entgegengesetzte Zustände empfunden werden[51]). Daher kommt es auch nach Schellings Ansicht, daß die irritablen Werkzeuge eine notwendige Dualität besitzen. „Daher, weil durch jede Erregung von außen eine homogene Tätigkeit gestört und gleichsam in entgegengesetzte zerlegt wird, ist in jedem Sinn eine notwendige Dualität; daher für den Gesichtssinn die Polarität der Farben, für den Gehörsinn die Dur- und Molltöne, für den Geschmacksinn der saure und alkalische Geschmack.“[52]) Durch die Wirkungsart der Irritabilität ist bewiesen, daß der Organismus sich selbst das Medium äußerer Einflüsse ist.

„Aber die Irritabilität (wodurch das Organische als innerlich bewegt erscheint) ist immer noch etwas Inneres, aber jene Tätigkeit muß ganz zu einer äußeren werden, ganz im äußeren Produkte sich darstellen, und, wenn sie in ihm sich darstellt, in ihm erlöschen. Aber diese Tätigkeit, in dem sie ganz in das Produkt als ein Äußeres übergeht, ist keine andere als die produktive Tätigkeit selbst (der Bildungstrieb). Irritabilität muß also unmittelbar in Bildungstrieb oder Produktionskraft übergehen.“[53])

Nun darf aber der Bildungstrieb in dem äußeren Produkt nicht erlöschen; denn das wäre das Ende aller Entwicklung. Er muß vielmehr über das Produkt hinausgehen und wieder ein anderes schaffen usf. bis ins Unendliche. Nur so ist Entwicklung möglich. Die Produktionskraft muß daher als Reproduktion erscheinen. Diese Art der Reproduktion, wodurch immer wieder ein neues Individuum geschaffen wird, ist auf die Gattung gerichtet und dient zur Erhaltung derselben. Die Reproduktionskraft erscheint daher in diesem Falle als Gattungstrieb. Nun besteht aber auch eine Reproduktionskraft innerhalb desselben organischen Individuums, welche dazu dient, das Leben des Individuums zu erhalten. Das kann nur dadurch geschehen, daß die Irritabilität immer wieder von neuem angefacht und dadurch unterhalten wird. Das Mittel zur Erhaltung der Irritabilität ist die Nutrition, die Aufnahme immer neuer erregender Potenzen. Der Zweck der Nutrition ist die beständige Wiederanfachung des Lebensprozesses. Diese auf das Individuum selbst gerichtete Reproduktion äußert sich daher als Lebenstrieb. Zwar ergibt sich als

[51]) I. 3. 168, 170.
[52]) I. 3. 170, 171.
[53]) I. 3. 171.

unvermeidliche Wirkung der Nutrition eine Vermehrung der Masse des Individuums, wodurch das Wachstum bedingt ist; doch liegt hierin nicht der Zweck der Nutrition. Damit nun aber das einzelne Individuum nicht ins Endlose wächst, muß die Reproduktion über das Produkt hinausstreben und entweder ein weiteres Produkt derselben Gattung hervorbringen oder ein totes Kunstprodukt z. B. das Gehäuse der Schaltiere, die Bienenzellen usw. Im letzteren Falle erscheint die Reproduktion als Kunsttrieb. Gattungstrieb, Lebenstrieb und Kunsttrieb sind die drei Formen der Reproduktion[54]. Die wichtigste ist der Gattungstrieb. Denn durch ihn wird die Gattung und damit das Leben in der Natur erhalten, während die einzelnen Individuen entstehen und vergehen. Die letzteren sind nur das Mittel, um die Gattung und damit das Gesamtleben in der Natur zu erhalten. In dieser Hinsicht redet Siegel geradezu von einem Kampf ums Dasein zwischen dem Einzeltier und dem Alltier, der Natur[55].

Jedes Individuum stellt die Entwicklungsstufe dar, auf welcher die auf das Ganze gerichtete Bildungskraft der Natur, welche doch nur danach strebt, Ein Produkt darzustellen, gehemmt ist. Die auf den höheren Stufen stehenden Individuen haben daher notwendig die niederen durchgehen müssen, um zu höheren zu gelangen. Den Grund zu dieser Hemmung erblickt Schelling in der Verschiedenheit der Geschlechter. Doch glaubt er, daß in den ersten Individuen jeder Gattung diese entgegengesetzten Richtungen des Bildungstriebs noch nicht angedeutet waren. „So wäre also jedes erste Individuum seiner Art, obgleich es selbst den Begriff seiner Gattung nicht vollständig ausdrückt, in bezug auf die später erzeugten Individuen selbst wieder Gattung gewesen.“[56]

Erst auf einer höheren Stufe tritt die Geschlechtsdifferenz hervor, wodurch statt Eines vollendeten Produktes die Anzahl der unvollendeten Produkte oder Individuen bedingt ist. Durch die Verschiedenheit der Geschlechter wird die Entwicklung von ihrem Ideal, Ein Produkt hervorzubringen, abgelenkt. Je weiter die Organisation vorgeschritten ist, um so ausgeprägter ist die Geschlechtsdifferenz. Hieraus ergibt sich, daß die Entwicklung sich immer mehr von ihrem Ideal entfernt und so zur Bildung mannigfacher Arten, Abarten und

[54]) I. 3. 171—178.

[55]) Siegel, Geschichte der deutschen Naturphilosophie S. 212.

[56]) I. 3. 56.

Individuen schreitet[57]). Auf diese Weise wird die Individualisierung bis aufs Höchste gesteigert.

Da nun aber bei Schelling die höchste Stufe des gestörten Gleichgewichts gleichbedeutend ist mit der Wiederherstellung des Gleichgewichts, so werden die Geschelchter, wenn jedes für sich den höchsten Grad seiner Individualisierung erreicht hat, ihre entgegengesetzten Tätigkeiten zu einem Gemeinschaftlichen vereinigen müssen. Von diesem Augenblick an wird die Natur das Individuelle verlassen; dieses wird somit zu einer Schranke ihrer Tätigkeit, an deren Zerstörung sie kontinuierlich arbeitet. Ist nun das gemeinschaftliche, über jede Individualisierung erhabene Produkt gesichert, so wird dieses von seinem homogenen Zustande aus dieselben Entwicklungsstufen zu durchlaufen haben wie zuvor, d. h. es wird sich wieder individualisieren usw.[58]).

Die erregende Ursache der auf die Gattung gerichteten Reproduktion bildet der Zeugungsakt. Durch ihn wird zunächst der zündende Funke der Sensibilität geweckt, die dann in Irritabilität und schließlich in Produktionskraft übergeht. Da nun die Sensibilität das innerste Wesen des Organismus ausmacht, so ist die Erhaltung dieser organischen Kraft die Grundbedingung alles Lebens; da ferner die Sensibilität in Irritabilität und diese wiederum in Produktion und Reproduktion übergeht, welche letztere, indem sie als Gattungsprozeß die Bedingungen des Lebens beständig erneuert, in die Sensibilität wieder zurückkehrt, so bilden Sensibilität, Irritabilität und Reproduktion das System und den Kreislauf der organischen Kräfte.

§ 3. Die Wirkungsart.

Untersuchen wir die drei organischen Kräfte auf ihre Abhängigkeit von einander, so ergibt sich ein durchgängiges Wechselverhältnis derselben. Da nur ein empfindlicher Organismus auf die Einflüsse von außen reagieren und sein beständig gestörtes Gleichgewicht beständig wieder herstellen kann, so erhellt hieraus die Abhängigkeit der Irritabilität von der Sensibilität. Da nun die nach außen gerichtete Irritabilität die Kraft ist, durch welche die nach innen gerichtete Sensibilität vermittelt wird, so bedeutet das die Abhängigkeit der

[57]) I. 3. 62.

[58]) I. 3. 52. (Vgl. auch Siegel, Geschichte der deutschen Naturphilosophie S. 213, 214.)

Sensibilität von der Irritabilität. Und da ein Organismus, welcher nicht empfindlich und erregter ist, zweifellos unfähig ist, sich selbst zu reproduzieren, so müssen Sensibilität und Irritabilität als die Vorbedingungen zur Reproduktion angesehen werden. Die drei organischen Kräfte sind daher notwendig an einander gebunden und koexistent. Sie sind in jedem Individuum vereinigt; keine kann ohne die andere existieren.

Die Verschiedenheit der Organisationen entsteht nur durch das verschiedene Maß der Verteilung dieser drei organischen Kräfte. Die Organisationen sind verschieden nicht als Arten, sondern nach dem Verhältnis der organischen Kräfte, nach dem Grade, in welchem diese verteilt sind oder die eine die andere überwiegt. Unter diesem Gesichtspunkt erscheinen die organischen Formen und Arten als Abstufungen der organischen Kräfte, als begriffen in einer Skala der Zu- und Abnahme derselben. Das Gesetz dieser Verteilung der Kräfte ist das Entwicklungsgesetz der organischen Natur. Vom Menschen abwärts zeigt sich eine allmähliche Abnahme der Sensibilität; an der Grenze der Tierwelt ist nur noch ein dumpfes Gefühlsorgan übrig, in den Pflanzen ist die Sensibilität gleich einer verschwindenden Größe. Hieraus ergibt sich, daß die Sensibilität nach abwärts zu in einer fortschreitenden Abnahme begriffen ist. Ebenso verhält es sich mit der Irritabilität, welche nur die nach außen gerichtete Erscheinung der Sensibilität ist. Sensibilität und Irritabilität stehen also in direktem Verhältnis. Während diese beiden organischen Kräfte nach abwärts zu immer mehr abnehmen, ist nach dieser Richtung hin die dritte organische Kraft, die Reproduktion, in beständiger Zunahme begriffen. Je geringer der Entwicklungszustand des Individuums oder der Gattung, desto größer die Reproduktionen, die Fruchtbarkeit in der Zahl der Fortpflanzungen. So waltet ein Gesetz durch die organische Natur, welches die Kräfte derselben an einander bindet in direktem und in indirektem Verhältnis. Ein direktes Verhältnis besteht zwischen Sensibilität und Irritabilität, ein indirektes zwischen Sensibilität und Irritabilität einerseits und der numerischen Leistung der Reproduktion andererseits. Das Gesetz dieser Kräfteverteilung beherrscht die verschiedenen Organisationen, die verschiedenen Individuen derselben Art und die Entwicklungsperioden desselben Individuums. Die Entwicklungsstufen des Individuums und die Entwicklungsstufen der Natur sind bei Schelling Erscheinungen

desselben Gesetzes. Denn es gbit nur Ein Leben in der Natur, und das individuelle Leben besteht nur in der Konzentration des allgemeinen Lebens. So herrscht also in der organischen Natur eine Gradation der Kräfte, die von der Sensibilität durch die Irritabilität und Reproduktion sich nach unten abstufen. In demselben Maße, wie die höhere Kraft fällt, steigt die niedere; jene verliert sich in diese, sie wird nicht vernichtet, sondern bleibt latent. Das Fallen der höheren Kraft ist notwendig das Steigen der niederen und umgekehrt. Dieses Gesetz, welches die Zunahme der einen Kraft an die Abnahme der anderen bindet, macht das Gleichgewicht und den Bestand der organischen Welt; die Abstufung und graduelle Verschiedenheit bewirkt den Reichtum und den Zusammenhang der Lebensformen, das System der organischen Welt. Aus dem Gesetz der Verteilung folgt das Entwicklungsgesetz der Organisationen, welches Kielmeyer, auf dessen Vorbild Schellings diesbezügliche Lehre im wesentlichen beruht, den „Plan der Natur" nannte. Die Art dieser Kräfteverteilung ist bedingt durch die dynamische Vorstellungsweise[59]).

Da immer die Abnahme der einen Kraft an die Zunahme der anderen gebunden ist, so ist im Grunde alles Leben Erscheinung Einer Kraft in den verschiedenen Zuständen ihrer Gradation, ihrer Zu- oder Abnahme. Die verschiedenen Organisationen sind die verschiedenen Stufen dieser Erscheinung, daher besteht im Grunde nur Eine Organisation, Ein Produkt auf verschiedenen Stufen. Jede dieser Stufen drückt einen bestimmten Grad oder Entwicklungszustand dieser Einen Kraft aus, an die die Kontinuität der Entwicklung gebunden ist. Schelling bezeichnet die in dem Produkt vorübergehend zum Stillstand gebrachte Wirksamkeit dieser Einen Kraft als eine Hemmung derselben. In dieser Hinsicht erscheint die Eine Kraft auf verschiedenen Stufen ihrer Wirksamkeit gehemmt, wodurch die verschiedenen Stufen der Entwicklung entstehen. „Wenn im Organismus eine Gradation der Kräfte ist, wenn Sensibilität in Irritabilität, Irritabilität in Reproduktionskraft sich darstellt, und die niedere Kraft nur die Erscheinung der höheren ist, so wird es in der Natur so viele Stufen der Organisation überhaupt geben, als es verschiedene Stufen der Erscheinung jener Einen Kraft gibt. Die Pflanze ist, was das Tier ist,

[59]) I. 3. 196—204.

und das niedere Tier ist, was das höhere ist. In der Pflanze wirkt dieselbe Kraft, die im Tier wirkt, die Stufe ihrer Erscheinung nur liegt tiefer. In der Pflanze hat sich schon ganz in Reproduktionskraft verloren, was bei dem Amphibium noch als Irritabilität und beim höheren Tier als Sensibilität unterschieden wird und umgekehrt. Es ist also Eine Organisation, die durch alle diese Stufen herab allmählich bis in die Pflanze sich verliert, und eine ununterbrochen wirkende Ursache, die von der Sensibilität des ersten Tieres an bis in die Reproduktionskraft der letzten Pflanze sich verliert."[60]) „Statt der Einheit des Produktes also, welche wir oben suchten, und die wir wegen der Trennung in entgegengesetzte Geschlechter (die alle weitere Bildung desselben Produktes unterbricht) nicht annehmen konnten, haben wir nun eine Einheit der Kraft der Hervorbringung durch die ganze organische Natur. Es ist nicht Ein Produkt zwar, aber doch Eine Kraft, die wir nur auf verschiedenen Stufen der Erscheinung gehemmt erblicken. Aber diese Kraft tendiert ursprünglich nur gegen Ein Produkt; die Kraft ist auf verschiedenen Stufen gehemmt, heißt also eben so viel als: jenes Eine Produkt ist auf verschiedenen Stufen gehemmt — und, was notwendig daraus folgt, daß alle diese auf verschiedenen Stufen gehemmten Produkte nur Einem Produkt gleich gelten."[61]) Das ist das Prinzip der Stetigkeit und Kontinuität in dem Entwicklungsgedanken Schellings, daß zwischen Pflanze und Tier, zwischen niederen und höheren Tieren kein übergehender Sprung, sondern ein allmählicher, langsam fortschreitender Übergang stattfindet, der in die ununterbrochene Kette des Ganzen gehört und als Modifikation jener Einen Grundkraft erscheint.

§ 4. Die Einheit der organischen Natur.

(Zusammengefaßt mit der Einheit der unorganischen Natur.)

Diese Einheit der Kraft herrscht aber nicht nur in der organischen Natur, sondern auch in der unorganischen. Da hier Magnetismus, Elektrizität und chemischer Prozeß als sich selbst potenzierende Kräfte gedacht sind, die sich nur durch die Verschiedenheit ihres Grades unterscheiden, so sind auch sie aus einer Grundkraft hervorgegangen. Sowohl in der unorganischen als auch in der organischen

---

[60]) I. 3. 206. [61]) I. 3. 207.

Natur besteht demnach die Einheit der Kraft der Hervorbringung. Und da die organischen Kräfte nur die höheren Potenzen der unorganischen sind und das individuelle organische Leben nur die Konzentration des allgemeinen Lebens in der Natur ist, so zieht sich die Einheit der Kraft durch die ganze Natur hindurch.

Unorganische und organische Natur sind demnach einander nicht fremd, sondern jene ist die Bedingung für diese; erst aus der unorganischen Natur konnte sich die organische entwickeln. Alles organische Leben besteht in einem fortwährenden Ankämpfen und sich Behaupten gegen den Andrang der äußeren Natur; die äußeren Wirkungen werden, dadurch daß sie von dem Organismus aufgenommen und durch Gegenwirkungen erwidert werden, in innere, organische Wirkungen verwandelt. Ohne äußere Wirkung keine organische Gegenwirkungen, ohne äußere Natur kein organisches Leben. Das organische Leben besteht nur mit dem Andrange einer äußeren Natur. Daher gehören beide Naturen, die unorganische und die organische, notwendig zusammen; ohne die unorganische Natur könnte die organische nicht existieren[62]). Die Funktionen der letzteren sind die höheren Potenzen von den Funktionen der ersteren, jene ist die Bedingung für diese. So herrscht also nicht nur innerhalb der einzelnen Naturen die Einheit der Kraft der Hervorbringung, sondern diese waltet als allumfassendes Weltgesetz durch die ganze Natur.

Kap. III. Vergleich mit dem Darwinismus und Vitalismus sowie Würdigung der Schelling'schen Entwicklungslehre.

§ 1. Darwinismus.

Das Vorstehende kennzeichnet den großen Gedanken der Einheit, wie er in Schellings Entwicklungslehre sich darstellt, den Gedanken, welcher auch dem modernen Darwinismus, bezogen auf die organische Natur, zu Grunde liegt.

Beiden, Schelling sowohl wie Darwin, fiel die gemeinsame Aufgabe der Erklärung der Einheit in den Naturformen zu. Da Darwins Theorie der Hauptsache nach als allgemeine bekannt angenommen werden darf, so erübrigt es sich, eine Darstellung derselben zu geben; es sollen

---

[62]) I. 3. 69—92.

deshalb nur die Punkte herangezogen werden, welche zum Vergleich mit Schellings Entwicklungslehre nötig sind.

Darwins Theorie beschränkt sich auf das Reich der organischen Natur, Schellings Entwicklungslehre dagegen umfaßt die gesamte Welt, die sichtbare sowohl wie die unsichtbare. Schon aus dieser rein äußerlichen Verschiedenheit des Umfangs der Entwicklungsgedanken beider folgt, daß die auf den kleineren Wirkungskreis beschränkten Ausführungen Darwins eine größere Sicherheit bieten, als die Schellings, welche zu oft durch Kühnheit und Überschwenglichkeit ihrer Beweisführung erstaunen. Diese Verschiedenheit der Bewertung ist bedingt durch die Verschiedenheit der Voraussetzungen, von denen beide Theorien ausgehen. Für Schelling ist das Subjekt der Entwicklung das einzig Reale, die Natur in ihrer absoluten Produktivität, die natura naturans; das Objekt, die natura naturata dagegen ist das Sekundäre; alles Objektive ist nur als ein Durchgangsprodukt anzusehen, durch welches hindurch das Subjekt der Entwicklung, die Vernunft, zu immer größerer Machtvollkommenheit sich entwickelt. Die in der Entwicklung begriffene Vernunft braucht notwendig ein Objekt, im Kampf mit dem sie sich entwickeln kann, um so zu immer höherem Grade der Vollkommenheit zu gelangen. Zu diesem Zweck darf der Schaffenstrieb der Natur niemals befriedigt werden; denn das wäre das Ende und der Stillstand aller Entwicklung; vielmehr muß immer noch ein Restbetrag, ein Gegensatz zwischen dem ewig überlegenen Subjekt und dem Objekt übrig bleiben, zu dessen Ausgleich wieder ein neues Objekt geschaffen werden muß usw. bis ins Unendliche. Die nach der Bildung eines Objekts sofort wieder von neuem auftretenden, nur dem Grade nach verschiedenen Gegensätze zwischen Subjekt und Objekt sind die bewegende Ursache aller Entwicklung. In der ganzen Entwicklungsreihe des Subjekt-Objekt ist diejenige Form die vollkommenste, in welcher das Subjekt den relativ höchsten Grad seiner Vollkommenheit erreicht und das Objekt relativ gegen das Subjekt verschwindet, oder, was dasselbe ist, ganz in das Subjekt übergeht. Dieses Ziel ist im reflektierenden Menschen erreicht. Hierauf richtet sich das Streben der ganzen Entwicklung in stetiger kontinuierlicher Stufenfolge. Sie ist nichts als werdender Geist, der das Bestreben hat, sich durch das Stufenreich der unorganischen und organischen Natur bis zum reflektierenden Menschen aus der unbewußten Gestalt in die bewußte durchzuringen. Das ist der teleologische

Charakter der Entwicklungslehre Schellings. Diese Lehre sucht die einzelnen Erscheinungen nicht etwa in ihrem kausalen Zusammenhang zu erklären; sie bezeichnet vielmehr ein idielles Verhältnis, welches besagen will, daß sich in jeder einzelnen Erscheinung die Grundidee des Ganzen ausbreitet, und welche jede einzelne Erscheinung nur nach dem Platz oder der Rangordnung zu modifizieren sucht, die ihr in bezug auf den Gesamtzweck der Natur zukommt. Während bei Schelling nur das Subjekt der Entwicklung Realität besitzt und das Objekt nur die vorübergehenden Durchgangsstufen des sich entwickelnden Subjekts bildet, haben bei Darwin Subjekt und Objekt der Entwicklung gleiche Realität. Daher ist eine Beziehung zwischen beiden nur durch die Erfahrung möglich. Bei Darwin ist kein Individuum dem anderen gleich, ebenso wenig wie nach der Wissenschaftslehre ein Gedanke dem anderen gleich sein kann, da er ja zuerst sein Gegenteil erzeugt, woraus sich weitere Folgerungen ergeben. Diese Verschiedenartigkeit der Individuen ist bei Darwin die Veranlassung zur Entstehung neuer Formen. Die Vervollkommnung regelt sich durch die Auswahl, welche den Formen, die den jeweiligen Verhältnissen des betreffenden Aufenthaltsortes zufällig am besten angepaßt sind, das Übergewicht gibt vor solchen Formen, die nach dieser Richtung hin weniger begünstigt sind. Auf diese Weise werden allmählich vollkommene Formen gezüchtet und die unvollkommenen, welche im Kampf ums Dasein untergehen müssen, ausgeschaltet. („Natürliche Auslese".) Die organische Form ist bei Darwin insoweit vollkommen, als ihre Organisation den Bedingungen der Umgebung sich anpaßt. Die Vollkommenheit ist daher eine rein zufällige; denn da es ungewiß ist, in welcher Richtung sich die Daseinsbedingungen ändern werden, ist eine bestimmte vorausliegende Tendenz ausgeschlossen. Es gibt bei Darwin keine Zielstrebigkeit in der Natur, sondern die Zweckmäßigkeit ist das notwendige Resultat natürlicher, rein kausal wirkender Faktoren. Sein Entwicklungsplan stellt sich dar als Linien, die von einem Punkt aus divergieren, so, daß diese wiederum sich nach allen Richtungen rein zufällig verzweigen, je nachdem die Bedingungen der Umgebung dieses ermöglichen. Schellings Stufenfolge dagegen stellt Eine gerade Linie dar, die in stetigem Drange dem Ziele der Entwicklung zustrebt.

Sonach herrscht sowohl bei Schelling als auch bei Darwin Einheit in der Entwicklung. Dieser Gedanke der Einheit ist von Darwin

bezogen auf die organische Natur, von Schelling auf die gesamte sichtbare und unsichtbare Welt; er ist von dem Empiriker mechanistisch von dem Idealisten teleologisch durchgeführt[63]).

§ 2. Vitalismus.

Der Zentralbegriff in Schellings Entwicklungslehre ist der Begriff des Lebens. Ein gemeinsames Leben durchzieht dem Prinzip nach die gesamte Natur. Was in ihr tot erscheint, ist nur erstarrtes oder noch nicht vollkommenes Leben. Man darf ihre Erscheinungen nicht in ihrer Vereinzelung auffassen; sie ist vielmehr nichts als ein großer Lebenszusammenhang, ein ewiges Ineinandergreifen der Kräfte, in welchem es nur auf die Lebendigkeit des Ganzen ankommt. „Es war gewiß ein sinnvoller Traum, daß die tote Materie ein Schlaf der vorstellenden Kräfte, das Tierleben ein Traum der Monaden, das Vernunftleben endlich ein Zustand der allgemeinen Erwachung sei. Und was ist denn die Materie anders als der erloschene Geist? In ihr ist alle Duplizität aufgehoben, ihr Zustand ein Zustand der absoluten Identität und der Ruhe. Im Übergang aus der Homogenität in Duplizität dämmert schon eine Welt, mit der Wiederherstellung der Duplizität geht die Welt selbst auf." (I. 3. 182.)

Der Geist, oder, was dasselbe ist, das Leben, welches durch die ganze Natur hindurch auf jeder Stufe in stetem Werden begriffen ist, ist nur möglich durch den fortdauernden Konflikt entgegengesetzter Prinzipien, der den Wechsel der Erscheinungen unterhält und denselben nötigt, einen beständigen Kreislauf zu bilden, in welchem alles Tote als „erloschenes Leben" und alles Lebendige als „individualisiertes Leben" erscheint, in welches letztere sich das allgemeine Leben der Natur kombiniert. „Der Organismus ist nicht die Eigenschaft einzelner Naturdinge, sondern umgekehrt, die einzelnen Naturdinge sind eben so viele Beschränkungen oder einzelne Anschauungsweisen des allgemeinen Organismus. Die Dinge sind also nicht Prinzipien des Organismus, sondern umgekehrt, der Organismus ist das Prinzipium der Dinge. Das Wesentliche aller Dinge, (die nicht bloße Erscheinungen sind, sondern in einer unendlichen Stufenfolge der Individualität sich annähern) ist das Leben; das Akzidentelle ist nur die Art ihres Lebens,

---

[63]) Meyer, H., Das Verhältnis der Entwicklungstheorie in Schellings Naturphilosophie zum Darwinismus. (Prog. Görlitz 1906.)

und auch das Tote in der Natur ist nicht an sich tot, ist nur das erloschene Leben."[64]) Diese Sätze beweisen deutlich, was Schelling in seiner Schrift von der Weltseele sagen wollte. Nur so ist sein berühmtes Wort: „Das All lebt" zu verstehen. Das organische Leben ist nur die Konzentration oder Einschränkung des allgemeinen oder unorganischen Lebens. Mithin ist das allgemeine Leben das primäre, das organische das sekundäre, welches sich erst aus jenem entwickeln konnte. Schelling fordert also die allgemeine oder die physikalische Erklärung des Lebens.

Seine Entwicklungslehre steht daher in völligem Gegensatz auch zu dem Vitalismus im Sinne der Theorie der sogenannten Lebenskraft. Die Basis, auf der Schellings Entwicklungslehre fußt, ist der Gedanke einer durchgängig lebendigen Natur, einer sich selbst gestaltenden und organisierenden Materie, welche sich durch das Bereich der unorganischen und organischen Natur stufenmäßig entwickelt. Einer besonderen Lebenskraft, welche den Organismen allein zukommen soll, bedarf es in dieser Entwicklungskette nicht; denn das Leben beginnt bei Schelling bereits in der unorganischen Natur und zieht sich in immer höherer Stufe durch die gesamte Natur hindurch. Nur unter dieser Voraussetzung besteht eine natürliche Verbindung zwischen der unorganischen und organischen Natur, zwischen Körper und Geist. Jede künstliche Verbindung dagegen, wie die Einschiebung einer besonderen Lebenskraft, würde in der ganzen Entwicklungsreihe Schellings als ein fremdes Glied erscheinen, welches die Einheit des Gesamtlebens der Natur vernichten würde. Daher verwirft Schelling den Vitalismus, die Theorie der sogenannten Lebenskraft; denn diese würde den Minismus seines Entwicklungsgedankens zerstören und nicht imstande sein, das organische Leben zu erklären, dessen Wurzeln bei Schelling bereits in der allgemeinen oder unorganischen Natur liegen[65]).

§ 3. Die Bedeutung der Schellingschen Entwicklungslehre.

Zum Schluß mögen noch einige Bemerkungen über die Bedeutung der Entwicklungslehre Schellings gegeben werden. Doch können diese, da die Schellingsche Naturphilosophie schon genügend

---

[64]) Von der Weltseele II. A. 1.

[65]) I. 2. 564.

kritisiert worden ist (vgl. Siegel, a. a. O. S. 214ff., sowie die Abhand-
lung von Heußler in den Rhein. Blättern für Erziehung und Unter-
richt 1882, S. 548ff.) nur beschränkt sein; es sollen daher nur die
Momente hervorgehoben werden, die in objektiver Beurteilung des
ganzen großzügig angelegten Systems neben kleineren, kaum zu ver-
kennenden Schwächen unserem genialen Autor in den Augen eines
jeden von wahrhaft historischem Geiste beseelten Beurteilers ein
bleibendes Denkmal zu setzen imstande sind. Was Schelling heut
allgemein vorgeworfen zu werden pflegt, kann man dahin zusammen
fassen, daß er die Erfahrung mißachtet und an ihrer Stelle willkürliche
Konstruktion gesetzt habe. Daß Schelling allerdings die Bedeutung
der Theorie gegenüber der Erfahrung hervorgehoben hat, ist richtig,
anderseits aber darf nicht verkannt werden, daß er zur Verifikation
seiner Theorien stets die Erfahrung herangezogen hat. Höchstens
könnte man ihm vorwerfen, daß er dabei allzu oberflächlich, zum
mindesten nicht sorgfältig genug und öfter allzu kühn vorgegangen
ist. Doch was haben diese und dergleichen ähnliche Vorwürfe zu
bedeuten gegenüber der großartig durchgeführten Idee von der Einheit
der gesamten Natur, womit der untrennbare Zusammenhang zwischen
der organischen und unorganischen Natur gegeben ist! In dieser
grandiosen Anerkennung der Natureinheit sowie in der konsequenten
Durchführung der dynamistischen Auffassung, in welcher sich die
Natur durch die Einheit der Kräfte vor unseren Augen zu immer
höherer Stufe a priori entwickelt, liegt die Hauptbedeutung der
Schellingschen Entwicklungslehre. Gegenüber dieser großzügig
durchgeführten Idee, wie sie nur in dem Kopfe eines so einzig an-
gelegten Menschen, wie Schelling, heranreifen könnte, treten kleinere
Bemängelungen vollständig in den Schatten, und hier ist der Punkt,
an dem eine objektive Kritik anzusetzen hat.

Mögen diese kurzen Andeutungen dazu beitragen, Licht- und
Schattenseiten in den Leistungen unseres großen Denkers richtig zu
verteilen und ihn dadurch der Mitwelt, bei welcher Schelling trotz
der unparteiischen geschichtlichen Beurteilung, für welche Kuno
Fischer so energisch eintritt, noch lange nicht zur allgemeinen Geltung
durchgedrungen ist, menschlich näher zu rücken.

IX.

Paul Deussen.

Ein Nachwort zu seinem 70. Geburtstag.

Von

Dr. Franz Mockrauer.

Philosophie, die höchste Leistung, deren die Menschheit fähig st und zu deren Hervorbringung Menschen auf diesem gebrech-chen Planeten entstanden sind, Philosophie hat eine seltsame Ge-chichte und ein kompliziertes Wesen, und nur sie selbst kann zum etzten Verständnis ihrer Natur gelangen. Völkerwanderungen, Re-olutionen, Kriege mit all ihrer Zerstörungswut konnten bis heute nren langsamen, aber doch stetigen Fortschritt nicht hemmen. Alles — ie großen Geister, ihre weniger großen Schüler, ihre umfangreichen chulen, die Nationen samt ihren inneren so mannigfachen praktischen Kräften, die Kunst, die empirischen Wissenschaften — sie alle müssen hr dienen, müssen sie aufbauen helfen und sich von ihr leiten lassen, b sie es wissen und wollen oder nicht, ob es eingeständlich geschieht, ie in Indien und im katholischen Mittelalter, oder verhohlen, wie eute, ob sie sich auflehnen oder freiwillig unterordnen, ob die Philo-ophie in Gestalt kirchlicher Dogmen oder staatlicher Verfassungsgrund-ätze oder wissenschaftlicher Gedanken auftritt. Nur wenige Menschen ind sich bewußt, daß die Worte, in denen sie sich ausdrücken, die Begriffe, die sie durch Schule, Lektüre und Umgebung sich aneigneten, lso auch die bewußte Ethik, zu der sie durch andere und sich selbst rzogen wurden, die Grundsätze alles geistigen und praktischen Tuns, laß alles dies aus mühsamer Gedankenarbeit der früheren Genera-ionen und genialen Offenbarungen weniger Auserwählter hervor-egangen ist. Niemals hat Philosophie die Macht der Gegenwart, im so sicherer stets die Macht der Zukunft, und die Grundgedanken ler in diesen Zeiten sich offenbarenden deutschen Ethik knüpfen

sich insbesondere an die Lehren der deutschen Philosophie des 18. und 19. Jahrhunderts, soweit sie in die staatlichen Hochschulen und Jugenderziehungsstätten Eingang gefunden. Inzwischen freilich ist die Kantische Philosophie, welche im allgemeinen die Grundlage des philosophischen Denkens der Gegenwart geblieben ist, von einer infolge ihrer scheinbaren Popularität noch wenig verstandenen Metaphysik überholt worden, der Schopenhauerschen; den durch Reaktion gegen Hegels Routine des unklaren Tiefsinns erzeugten empiristischen, psychologistischen, materialistischen Strömungen der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts fehlt es dagegen an metaphysischer Vertiefung oder Erkenntniskritik, den philosophischen Dichtungen des genialen Nietzsche an konsequenter Systematik, Wirklichkeitsbewußtsein, Weite des Tiefsinns und Kritik, so unschätzbare neue Elemente auch beide Richtungen, durch einzelne Grundeinsichten, Probleme, partielle Gedanken, Ausdrücke, Beobachtungen auf allen Gebieten der Welt, der Philosophie zuzuführen vermögen. Die Schopenhauersche Philosophie, welche eine viel weitere Welt umspannt, als in die Köpfe der letzten Jahrzehnte überhaupt hineinging, hat Raum für alles, was seit ihrem Urheber gedacht worden ist. Sie bietet eine feste systematische Grundlage, da in ihr überwirkliche Einsichten, Empirie, logische Auflösung und Konsequenz und die Angemessenheit des Ausdrucks in der erforderlichen Harmonie dem formalen Charakter echter philosophischer Erkenntnis entsprechen. Aber die Gestalt, in welcher der Autor sie hinterließ, genügte bei der Fülle der zu verarbeitenden Intuitionen den Ansprüchen an die logische Verkettung nicht überall; darum nahm die im allgemeinen vorherrschende rationalistische Philosophie, die Philosophie der ordentlichen Logik, an ihr so schweren Anstoß, daß sie mit Spott auf Schopenhauers „Widersprüche“ hinwies und sich — so unglaublich es klingt — mit diesem Hinweis begnügte, während nur unproduktive Philosophen, desto lebhafter aber bedeutende Künstler, Musiker, Dichter, Literaten vom Geiste Schopenhauers mehr verspürten, in deren Kreise der Denker allmählich ein breites Publikum gewann. Sehen wir von Frauenstädts geringfügigen anfechtbaren Fortsetzungen, von v. Hartmanns verhegelten und schellingisierten Phantasien, von all den anderen nur Beeinflußten und nicht Belehrten ab, so bleiben nur zwei, welche sich in ernst zunehmender Weise um Schopenhauers Philosophie bemühten: der

schon verstorbene Dresdener Justizrat Carl Bähr, welcher als junger Student ein heute noch sehr lesenswertes, vom Standpunkt Kantischer Kritik aus verfaßtes und von Schopenhauer selbst außerordentlich gelobtes Büchlein über die „Schopenhauersche Philosophie in ihren Grundzügen“ (Dresden 1857) schrieb, und Paul Deussen, welcher, durch Nietzsches persönliche Anregung zu Schopenhauer geführt, als Dogmatiker die eigentlichen Grundlinien der vom Meister hinterlassenen Philosophie herausarbeitete in seinem überaus klaren, schönen, tiefen Buche „Elemente der Metaphysik“ (in 5. Auflage 1913). Dieses Buch, von dem ich gewiß nicht sagen will, daß es nichts mehr zu tun übrig ließe, hat doch die Schopenhauersche Philosophie so weit konsolidiert, daß nunmehr eine einheitliche Organisation der Schopenhauerschen Schule und die Anknüpfung der empirischen Forschung an die Grundsätze dieser Philosophie erfolgen kann.

Das ist Paul Deussens Stellung in der systematischen Philosophie des an echter Metaphysik so arm gewordenen Zeitalters. Wie weit er mit seinen schon 1877 in feste Form gebrachten Lehrsätzen über die Schopenhauersche Fassung hinausgelangt ist, wie weit er andrerseits über seinen Bemühungen hinter der inzwischen fortschreitenden Empirie und den neuen partikulären Philosophemen seines Zeitalters zurückbleiben und mit Schopenhauer für die wertvollen Elemente der von dessen Zeitgenossen ausgehenden Philosophien unempfänglich bleiben mußte, für diese einer gründlichen Untersuchung durchaus bedürftigen Fragen fehlt hier der Raum. Das allein möchte ich nicht verschweigen, daß eine gedeihliche Entwicklung der Philosophie mir nur im engen Anschluß an Schopenhauer und seine Schüler Becker*), Bähr und vor allem Deussen möglich erscheint. Wie die Gelehrtenwelt in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts, nachdem die Stürme der Hegelei sich ausgerast, auf Kant zurückgriff, um ihn nun erst zu verstehen, so wird man jetzt, fast hundert Jahre nach dem Erscheinen der „Welt als Wille und Vorstellung“, auf Schopenhauer zurückgehen müssen, um der allgemeinen Anarchie der Wissenschaften Herr zu werden. Man wird dabei durch Deussen ein besseres Bild des Systems gewinnen, als vor ihm möglich war, und bedauern, sich nicht schon vor 37 Jahren bei ihm Rat geholt zu haben. Aber

*) Briefwechsel zwischen Arthur Schopenhauer und Johann August Becker, herausg. von Joh. Karl Becker. Leipzig 1883.

man wird, in Schopenhauers und Deussens Sinne, wiewohl über sich hinaus, den seit jenen Zeiten neu angesammelten Stoff von Erfahrungen und Philosophemen mitaufzunehmen haben, um dann wiederum hieraus neue Grundlinien zur Ordnung der wissenschaftlichen Arbeit zu erhalten. Zugleich werden auch die noch in Deussens „Elementen“ vorhandenen inneren Schwierigkeiten zu lösen sein. So wird auch diesmal wieder, wie in der Philosophie schon oft, das Zurückgehen ein Vorwärtsschreiten sein, und man wird mit wachsendem Danke des Mannes gedenken, der, unbeirrt durch die Bestrebungen seiner Zeitgenossen, mit einsichtsvoller Treue an einer Philosophie festhielt, deren Modezeit vorübergehen mußte, deren wahre Herrschaft erst jetzt beginnt.

Da ich nicht bei allen meiner Leser die Kenntnis der Schopenhauerschen Philosophie im Deussenschen Sinne voraussetzen kann, so will ich ein kleines Bild von ihr zu entwerfen versuchen, indem ich einen Extrakt des Extraktes gebe, der, aus Deussens eigener Feder im Dritten Jahrbuch der Schopenhauergesellschaft 1913 abgedruckt ist. „Was ist die Welt?“ so hebt Deussen an. Es ist merkwürdig, sagt er, daß man allein schon diese Frage stellt und sich nicht mit dem Hinweis auf die Welt und die sie durchforschenden empirischen Wissenschaften begnügt. Sie beweist, daß man das Wesen der Welt von der Welt selbst unterscheidet, und sie zu stellen und zu beantworten ist Sache der Philosophie, und, mehr und mehr in die Tiefe gehend, läßt sie sich dahin beantworten, daß die Welt Materie, Vorstellung, Kraft, Wille, Sünde ist. In unendlichen Raume, außerhalb dessen nichts sein kann, gibt es nur das, was ihn erfüllt, die Materie. Aber diese materielle Welt ist, wie Kant nicht nur aussprach, sondern durch strenge Beweise stützte, nur Vorstellung, da ihre drei Grundelemente, Raum, Zeit und Kausalität, „nur Formen des Bewußtseins sind, jenes ewigen und schrankenlosen transscendentalen Bewußtseins, welches in jedem empirischen Bewußtsein zur Erscheinung kommt“. Bringt man von der Welt alles in Abzug, was durch jenes Bewußtsein gesetzt ist, so bleibt als Kern der Dinge die Kraft, welche nicht die Ursache der Veränderungen und Erscheinungen, sondern ihr rätselhaftes Innere ist. Dieses eröffnet sich uns aber an einem einzigen Punkt in der Natur, in unserem eigenen Selbst, „welches einerseits wie alles andere uns von außen gegeben ist als der sich bewegende Körper und andrerseits von innen wie nichts anderes, wo

ann das, was äußerlich als Körperbewegung sich darstellt, von innen ls ein Akt des Wollens empfunden wird.“ Eine schrittweise fortchreitende Analyse ergibt, daß eben dasjenige, was bei jeder willkürlichen Bewegung als Wollen empfunden wird, auf anderem Wege lle vegetativen Funktionen des Organismus regiert, daß der ganze Mensch nur der in Raum, Zeit und Kausalität sich darstellende Wille t, und daß dasjenige, was in allen Tieren, Pflanzen, unorganischen Körpern und ihren Veränderungen uns entgegentritt, nur der Erscheinung nach von dem Willen in uns verschieden, dem inneren Wesen nach aber mit ihm identisch ist. Die Welt ist Wille. Dieser Wille will leben und sein Leben durch Ernährung und Fortpflanzung rhalten. „Die Wurzel aller dieser Bestrebungen aber ist der Egoismus“, en die heilige Schrift Sünde nennt. „Denn nach der tieferen Auffassung des Christentums liegt die Sünde nicht in den einzelnen Handungen, welche nach dem Kausalitätsgesetze mit Notwendigkeit aus em inneren Charakter hervorgehen, sondern in diesem selbst, nicht n dem, was wir tun, sondern in dem, was wir sind. Die ganze Welt nit all ihrer Schönheit ist nur eine Ausbreitung des Egoismus“ und somit der Sünde. Aber dem kausalitätslosen, mithin freien Willen egt es gleich nahe, „eine Welt wie die unsere zu wollen oder nicht u wollen“. Doch obwohl wir wissen, wie sein Wollen erscheint, bleibt uns unbekannt, „ob auch sein Nichtwollen als Reich Gottes, Himmelreich, Nirwana erscheint“. Aber nun treten schon innerhalb ler Erscheinungswelt „die moralischen Handlungen der uninteressierten Gerechtigkeit, die niemanden schädigen will, der aufopfernden Liebe, welche allem Leidenden in seiner Not zu Hilfe kommt, und ler Entsagung, welche die Genüsse dieser Welt verschmäht, weil ie nach dem trachtet, was da droben ist“, hervor als solche Handungen, „welche sich aus dem Egoismus als Prinzip dieser Welt in keiner Weise erklären lassen und als der Durchbruch der Verneinung n die Sphäre der Bejahung anzusehen sind.“ „In der Tatsache dieser moralischen Handlungen liegt das ganze und sichere Evangelium einer besseren Welt, welche durch völlige Aufgebung des egoistischen Willens in unendlicher Annäherung von uns allen erreicht werden wird und uns einem willensfreien Zustande entgegenführt, welcher, nach dem Zustande in den Augenblicken der ästhetischen willensfreien Kontemplation zu urteilen, sich charakterisieren läßt als eine alle Genüsse des Erdenlebens weit hinter sich lassende unaussprechiche Seligkeit.“

Diese allzukurze Darstellung der Hauptgedanken der Deussenschen „Elemente" kann als solche nicht mehr leisten, als der völligen Unkenntnis ein wenig zu begegnen, und denen, welche Schopenhauer kennen, Deussens Auffassung seiner Lehre anzudeuten. Im übrigen wäre ich wohl in der Lage, den eigentlichen Gedanken dieser Philosophie in einem einzigen Satze auszusprechen, wie dies Schopenhauer selbst getan hat. Aber je abstrakter und kürzer die Formulierung der Philosophie gefaßt ist, desto intimere Bekanntschaft mit ihr wird beim Leser vorausgesetzt, weshalb man sagen kann, daß eine Philosophie gerade so weit ausführlich dargestellt werden soll, als der Leser, für den man schreibt, imstande ist, ihre Begriffe mit Anschauung zu erfüllen. Doch seltsamerweise ist es nicht einmal Schopenhauers so überaus klarer und stets von neuem an die konkreten Erscheinungen anknüpfender Darstellungsart gelungen, alle Leser zum Verständnis zu zwingen, nicht einmal immer diejenigen, welche ihn zu verstehen glauben, indem sie, durch die Lebendigkeit und Schönheit der Sprache, die Fülle der ihrer Phantasie vorgeführten Bilder, die Klarheit der Gedankenfolge entzückt, eine subjektive Befriedigung empfinden, welche sie fälschlich für das Symptom des wahren Verständnisses halten. Kann somit im Grunde keine Darstellung die allein angemessene, d. h. der Mitteilung, der Übertragung in andere Intellekte allein dienliche sein, so ist es am wenigsten die excerpierende Darstellung der an sich selbst toten Grundbegriffe eines Systems, welche nicht unmittelbar der lebendigen Konception, sondern dem Wunsche aller, es sich bequem zu machen, entspringt. Ich kann daher, um zum Verständnis der Deussenschen Philosophie zu führen, nichts Besseres tun, als auf die Bücher und kleineren Schriften des Autors zu verweisen, noch mehr auf die eigene Beobachtung der kleinen und großen Dinge dieser Wirklichkeit und das tief verborgene, bis unter die Schwelle der Erfahrung und deren Formen reichende Weltgefühl, das jedem in gewissem Grade gegeben ist.

Eine Kritik der Grundbegriffe der Deussenschen Philosophie und des durch sie geleiteten Blickes auf das Weltgeschehen würde ihre innere logische Widerspruchslosigkeit, das Quantum verarbeiteter Erfahrung und die Tiefe und den Umfang der inspirierenden überwirklichen Intuition, sowie das Verhältnis dieser drei Elemente einer jeden Philosophie in der vorliegenden, endlich das Verhältnis zu den Intuitionen, Erfahrungen und Gedanken gegenwärtiger und früherer

Denker zum Gegenstande haben. Dabei würde sich zwar ergeben, daß diese Philosophie mit den Systemen der nachkantischen Philosophie völlig außer Zusammenhang geraten, aus der Hauptentwicklungsreihe der deutschen Philosophie herausgetreten und in eremitischer Einsamkeit, fern vom Markte der Lehrmeinungen und dem Lärm der Diskussionen, ihren Weg verfolgt hat und nun wie der Fremdling aus einer anderen Welt mitten unter uns steht, vom Zeitgeist verkannt und den Zeitgeist nicht kennend, daß sie ferner mit der ungeheuren Zunahme der empirischen Kenntnisse auf naturwissenschaftlichem, psychologischem, soziologischem Gebiete bei weitem nicht gleichen Schritt gehalten hat und vieles, sehr vieles „draußen läßt"; aber dafür würde klar zu Tage treten, daß sie, abgesehen von der angesichts der Fülle ihres Inhalts erstaunlichen und mit Leichtigkeit vollkommen zu machenden logischen Konsequenz, eine Tiefe und einen Umfang der ihr zu Grunde liegenden und das Chaos der Erfahrungen ordnenden genialen Intuition aufweist, wie außer der platonischen keine andere Philosophie, darum unter allen bisher geschaffenen Systemen die beste Grundlage bietet zur Organisation des Aggregats der einander so heterogenen empirischen Erkenntnisse und von da aus zur Regelung des praktischen Lebens durch klare Einsichten, endlich durch ein Verhältnis ihrer formenden Elemente, der Inuition, Erfahrung, Gedanken und Worte, zu einander sich auszeichnet, wie es allein dem Wesen der Philosophie als der organisierten Gesamtarbeit der mannigfachen Kräfte des theoretischen, d. h. um der bloßen Erkenntnis willen tätigen menschlichen Intellektes entspricht. Das war neben ihrem materialen Wert, den neuen und wahren philosophischen Gedanken, das größte Verdienst der Schopenhauerschen Philosophie, daß sie in einer bis dahin unerreichten Weise den formalen Forderungen, die an eine als Philosophie auftretende Lehre zu stellen sind, Genüge getan hat, daß in vollendetem Vortrag deutliche Gedanken, in deutlichen Gedanken eine klare Anschauung der ganzen Welt, in dieser endlich ein über die Erfahrung und ihre Formen hinausgehendes geniales Erfassen der letzten Geheimnisse zum Ausdruck kommen, gleichviel welches im einzelnen nun ihre Worte, Gedanken, empirischen Vorstellungen und Intuitionen sind. Und nachdem eine Philosophie erst diese Höhe erreicht hatte, gab es in gerader Fortentwicklung nur die Alternative: entweder das Gewonnene formal noch zu vervollkommnen und für die Methode der empirischen Wissen-

schaften wie zum tieferen Verständnis der früheren Philosophien als der nach der jetzt erreichten Höhe damals erst strebenden Bemühungen, fruchtbar zu machen, oder es material durch Aufnahme der neuen Erfahrungen und Philosopheme zu erweitern und eine wirklich das Denken der Zeit zusammenfassende Philosophie zu schaffen. Es entsprach der Eigenart Paul Deussens, den ersteren Weg zu gehen. Aber wenn er nun auch scheinbar hinter den Fortschritten seiner Zeitgenossen zurückblieb und, um seine Aufgabe zu erfüllen, zurückbleiben mußte, so gleicht er doch demjenigen, der auf dem allein rechten philosophischen Wege, der steil und mühselig ist, langsam vorwärts kommt, indessen seine Zeitgenossen auf mehr oder weniger parallel laufenden leichteren Straßen ihm rasch vorauseilen, um endlich einzusehen, daß sie sich verlaufen haben und nun zum Ausgangspunkte Kant zurückkehren, von da zu Schopenhauer und Deussen vorwärts gehen und über sie hinausgelangen müssen, damit sie, gleichsam nun erst auf legitime Weise, wirklich dorthin kommen, wo sie bereits zu sein scheinen, aber nicht sind. Anstatt von allen Seiten Kenntnisse zusammenzuraffen und sich beliebigen Meinungen anzuschließen, sobald sie — sie mögen sein, wie sie wollen — von bedeutenden Köpfen mit bewundernswerter Energie und Fähigkeit verfochten werden, wird es stets wertvoller sein, derjenigen Entwicklungslinie zu folgen, welche der organisierten Gesamttätigkeit des menschlichen Bewußtseins, d. i. der Philosophie entspricht, also es bei aller Tiefe an der klaren Ordnung der Empirie, bei aller Fülle der Erfahrungen an deutlichen, möglichst konkreten Begriffen, bei aller Mannigfaltigkeit der Begriffe am adäquaten, wohlgegliederten Ausdruck nicht fehlen zu lassen. Stehen dann wenigstens die Erfahrungen der allgemeinen Bildung der Zeit dem Denker zur Verfügung, so wird er, als echter Popularphilosoph, für die Philosophie mehr bedeuten als selbst tiefsinnigere, aber weniger von der Wirklichkeit wissende oder minder deutlich denkende oder unlesbar stilisierende Kollegen, als jene anderen über eine viel größere Realkenntnis verfügenden, an Tiefe, Gedankenklarheit und Ausdruck jedoch hinter ihm zurückstehenden Gelehrten, als selbst logisch feiner analysierende und konsequenter schließende, im übrigen aber gehaltlose und fade schreibende Rationalisten, als ferner blendende Künstler des Wortes, denen alles oder manches andere des Geforderten fehlt und die ihre Phantasie der klangreichen, schöngeistigen Rede supponieren, als

le endlich, denen bei der glänzendsten Begabung mit allen oder anchen der geforderten Fähigkeiten die rechte Verbindung zwischen esen, die philosophische Organisation ihres Bewußtseins abgeht. e alle tragen zur Philosophie nur bei — er aber philosophiert, gleichel, wieviel er „draußen lassen“ muß, gleichviel, ob er ein großes oder ringes Quantum philosophischer Produktion zu Tage fördert. Und ese Bedeutung kommt Paul Deussen zu.

Es wurde bereits gesagt, daß Deussen den Weg der inneren ervollkommnung des Schopenhauerschen Systems, der Anwendung iner Grundsätze auf die Methode der empirischen Wissenschaft nd der Aufschließung fremder Gedankenwelten durch die eigene geangen ist. Wir werden seinen Lebenslauf unter diesem Gesichtspunkt erfolgen.

Am 7. Januar 1845 zu Oberdreis (Kreis Neuwied) als einer der öhne des Pastors geboren, stand er früh unter dem Einfluß der etaphysischen, nämlich religiösen Richtung des elterlichen Hauses, nd alle schwer, aber noch rechtzeitig errungene Freiheit von der ngigkeit theologischer Begriffe hat ihn nicht nur das tiefere Verändnis der hinter den christlichen Dogmen stehenden Einsichten st gewinnen, sondern darüber hinaus ihn eine philosophisch, vielleicht icht immer zu rechtfertigende persönliche Neigung für die Gedankenelt des Christentums und der primitiven, aber unvergleichlich innigen nd allüberall den Anfang der Philosophie bildenden Metaphysik der Religionen überhaupt sich weiter bewahren lassen. Der Unterricht n Elternhause und die Gymnasialzeit in Elberfeld (1857—1859) und esonders in Schulpforta (1859—1864) erzog ihn zu einer vielleicht inseitig humanistischen, aber darum außerordentlich gediegenen Bildung und erweckte in ihm ein unmittelbares Verständnis und eudige Begeisterung für das klassische Altertum, an das er nicht, ie es heute geschieht, von außen herantreten, sondern in dem er sich eistig zu Hause fühlen lernte. Auch brachte sie ihm die unersetzliche reundschaft mit Nietzsche, über welche er uns einen zur Beurteilung eider Beteiligten, ihres Lebens, ihres Charakters und ihrer Werke ehr schätzenswerten Bericht geschenkt hat in den „Erinnerungen n Friedrich Nietzsche“ (Leipzig 1901), und welcher vor allem wohl ie schöne, klare, plastische Form seiner Darstellung, sodann die für ein Leben so entscheidende Berührung mit Schopenhauers Philosophie u verdanken ist. Es ist interessant, aus diesem Buche zu erfahren,

daß Deussen als Student (1864—1868) schon früh sich dem Sanskrit zuwandte, daß er mit Platon sich sehr eingehend beschäftigte (seine Doktordissertation war „Commentatio de Platonis Sophistae compositione ac doctrina“, Bonn 1869, jetzt bei Brockhaus), daß er dann, nachdem ihn Schopenhauer zuerst nicht zu fesseln vermocht hatte, durch Kant auf ihn zurückgeführt wurde, und, wie er in dem Büchlein „Berühmte Autoren des Verlages Brockhaus“ sagt, „in dem Studium der kantisch-schopenhauerschen Philosophie, verbunden mit dem der Heiligen Schrift, die bleibende Grundlage meiner Weltanschauung fand“ (1869—1872). Im Jahre 1873 faßte er als Privatdozent in Genf den Entschluß, seine Liebe zur Philosophie mit der zum Sanskrit derart zu verbinden, daß er, wie er im selben Büchlein sagt, „die Kraft der besten Jahre der Bearbeitung der indischen Philosophie widmete, und dieser Entschluß erweiterte sich bald dahin, als eigentliche Lebensaufgabe die Ausarbeitung einer die Gedanken der Philosophen überall an der Natur selbst prüfenden und nach ihrem wahren Werte würdigenden Allgemeinen Geschichte der Philosophie zu unternehmen“, deren drei erste Abteilungen er für die indische, die drei weiteren für die europäische Philosophie bestimmte. Wie dann in den Jahren 1875—1879, in denen er als Privatdozent an der Aachener Technischen Hochschule lehrte, aus seinen Vorträgen die „Elemente der Metaphysik“ im Jahre 1877 als „das eigentliche Lehrprogramm“ seines Lebens hervorgingen, so waren es diese, neben den anderen Philosophen vor allem durch Schopenhauer und den Schopenhauerschen Kant beeinflußten, ja im Grunde, bei aller Selbständigkeit des Philosophierens aus unmittelbaren Erfahrungen und Intuitionen, nichts als eine Klärung der Schopenhauerschen Lehre unter Einfügung der ihr verwandten Sätze Kants, Platons und der Inder darstellenden Gedanken, welche, ganz abgesehen von dem lebendigen Sichhineinversetzen in den Geist der früheren Philosophen und dem gründlichen Studium des von ihnen und über sie Überlieferten, ihm nunmehr den Maßstab für deren Wert, den Schlüssel zu ihren oft hinter undeutlichen Worten und Begriffen verborgenen Meinungen abgab. So wurde Deussen aus eigener Natur und mit völliger Selbständigkeit und Freiheit Schopenhauers Schüler; er erwarb sich diese Stellung nicht durch „Lernen“, sondern durch eigenes Philosophieren und kann die Sätze seines Lehrprogramms als sein geistiges Eigentum betrachten, da er sie gleichsam zum zweiten Male koncipierte. Nur diese tief in der Kraft seiner eigenen Erkennt-

is wurzelnde Originalität, der es sozusagen bloß accidentell ist, daß sie mit Schopenhauers Weltauffassung sich deckt, gibt Deussen den Mut und die Fähigkeit, bei aller Verehrung für den Meister, ihm mit unbefangener Kritik gegenüberzutreten. Deussen lernte von Schopenhauer nicht eine Philosophie, sondern das Philosophieren, die wahre Methode, und wo er die Begriffe seines Lehrers erweitert und korrigiert, geschieht es gleichsam aus dessen Geiste heraus, aber nicht künstlich durch mühsames Sichhineinversetzen, sondern unmittelbar aus der Gleichartigkeit des intellektuellen Charakters, der in beiden Philosophen in der Anknüpfung an die lebendige Wirklichkeit, wie sie einem allgemein gebildeten Bewußtsein vorschwebt, in dem bis zu den platonischen Ideen, dem all-einen Willen und dem Mysterium der Erlösung hinabreichenden Tiefsinn, sowie der ungemeinen Deutlichkeit der allerdings nur bis zu einem gewissen Grade verfeinerten Begriffe und der unvergleichlichen Kraft und Schönheit der Worte, endlich in der dem philosophischen Erkennen allein angemessenen Verbindung dieser Elemente miteinander zum Ausdruck kommt. Bis auf wenige Punkte sind daher Deussens Neuerungen durchweg Verbesserungen und Fortschritte, vor allem seine in den letzten Jahren ganz entschieden hervortretende Ansicht, daß das Subjekt als Träger der Objektenwelt nicht das empirische, sondern das transscendentale Bewußtsein sei, d. h. nicht der in der Erscheinungswelt selbst als ein Teil von ihr auftretende individuelle Intellekt, sondern dasjenige, dessen bloße Erscheinungen alle in der Wirklichkeit existierenden Intellekte sind. Die erste Frucht seiner von 1873 an durch 35 Jahre währenden indischen Studien war das 1887 beendete Werk „System des Vedânta“ nebst der Übersetzung der „Sûtras des Vedânta“; später entstanden nach und nach die Übersetzungen der „Sechzig Upanishads“ und der „Vier philosophischen Texte des Mahâbhâratam und im selben Zeitraum von 1887—1908 die der Hymnenzeit, Upanishadzeit und nachvedischen Philosophie der Inder gewidmeten drei ersten Abteilungen seiner „Allgemeinen Geschichte der Philosophie“. Eine kritische Beurteilung dieser ganz außerordentlichen Leistungen muß ich besseren Kennern der hier betretenen Gebiete überlassen. Aber so viel scheint man behaupten zu können, und ein gelehrter junger Inder bestätigte es mir, daß Deussens Auffassung der indischen Philosophie im wesentlichen so treffend wie keine andere ist. Deussen hat Recht, wenn er von sich sagt, daß er die erstmalige Gesamt-

darstellung der indischen Philosophie sogleich auf eine Höhe der Betrachtung erhob, von welcher keine mikrologische Spezialforschung künftiger Zeiten imstande sein wird, sie wieder herabzuziehen. Und diese Betrachtung ist eben nach Methode und Maßstab diejenige seines „Lehrprogramms". Inzwischen wurde er 1881 Privatdozent an der Universität Berlin, 1887 daselbst außerordentlicher Professor und 1889 Ordinarius der Philosophie an der Universität Kiel, allmählich — zunehmend mit der Entfernung von seinem Wirkungskreis — mehr und mehr mit Anerkennung, Titel, Orden, Ernennungen geehrt, und doch auch heute noch, trotz seiner wachsenden Popularität bei weitem nicht so berühmt wie manche andere seiner Amtskollegen. Im Jahre 1911 erschien in Fortsetzung seiner Geschichte der Philosophie die „Philosophie der Griechen", 1913 die „Philosophie der Bibel", zwei durchaus selbständige Darstellungen, welche in Deussens klarer Weise manche neuen historischen Behauptungen und viele originelle Deutungen und überraschende Beurteilungen der uns zwar bekannten, aber bisher von ganz verschiedenen Wissenschaften behandelten Gegenstände enthalten. Die „Philosophie des Mittelalters", bereits unter der Presse, und die „Neuere Philosophie" harren des Erscheinens, womit Deussen sein Lebenswerk als beendet ansieht. Im Jahre 1910 aber trat der Verlag R. Piper & Co. in München an Deussen mit dem erfreulichen Wunsche heran, eine allen Ansprüchen der Wissenschaft und des Geschmacks genügende, dabei doch zum Studium und Hausgebrauch geeignete und des Philosophen würdige, pietätvolle Ausgabe von Schopenhauers Werken zu veranstalten. Trotz seiner Überbürdung mit eigenen Arbeiten und Amtspflichten ging Deussen freudig darauf ein, und so konnten bereits 1911 die ersten der vierzehn geplanten Bände erscheinen. Bis jetzt sind die Werke des Philosophen außer der Farbenlehre vollständig, von seinem zum größten Teil noch unveröffentlichten Nachlaß die bisher nur in Bruchstücken bekannten Vorlesungen publiziert. Und als ein weiteres Ereignis im selben Sinne ist die im Jahre 1911 durch Deussen erfolgte Gründung der Schopenhauergesellschaft zu begrüßen, die heute bereits über 400 Mitglieder zählt, auf den vom Geiste herzlicher Freundschaftlichkeit getragenen Generalversammlungen manch wertvolle Bekanntschaften vermittelt, in ihren Jahrbüchern viele für die Fortbildung der Schopenhauerschen Philosophie, die Kenntnis ihrer Geschichte und die Biographie ihres Urhebers wichtige Aufsätze, Bilder, Faksimilia herausgibt, und in einem

Archiv sämtliche Ausgaben der Schopenhauerschen Werke und die ganze Schopenhauerliteratur zu sammeln bestrebt ist, vielleicht auch allmählich durch innere Organisation zu bedeutenderen Leistungen gelangt und eine große Schopenhauersche Schule im antiken Sinne begründet. So kehrt Deussen im Alter zum Ausgangspunkt seiner philosophischen Entwicklung zurück, nicht mehr, um zu lernen, sondern, um zu lehren, und zwar über seinen akademischen Wirkungskreis hinaus.

Mit Befriedigung darf der Jubilar auf sein Lebenswerk zurückblicken. Aber der rüstige Mann kennt keine Ermüdung; mit Eifer sagte er mir einmal: „Wäre ich jung, könnte ich noch einmal beginnen, ich würde Naturwissenschaften studieren.“ Und eine Hoffnung vor allem hegt er unentwegt, die Hoffnung, daß einst Friede geschlossen werde zwischen der Religion und der Philosophie, nicht bloß ein äußerer der gegenseitigen Toleranz und Ignorierung, sondern ein innerer der wahren Versöhnung, ja Verschmelzung. Man mag mit Deussens Meinung hier nicht in allen Stücken einverstanden sein, sofern er die Philosophie durch kirchliche Dogmatisierung festzulegen und damit wiederum wie im Mittelalter ihre Entwicklung zu hemmen scheint, aber darin wird er hoffentlich Recht behalten, daß die Kirche, mit ihren alten Dogmen und Texten der Gedankenwelt der Gegenwart völlig entfremdet, sich nicht bloß wie heute vor Kant, dem Alleszermalmer, und mit Kant, dem Kritiker der Praktischen Vernunft, durch Flucht in die bloße Praxis retten, sondern auch, dem Geiste gebend, was des Geistes ist, sich um neue Dogmatisierung ihrer tiefen Einsichten bemühen wird. Und dabei kann und wird sie von zwei Männern vor allen anderen sich Gedanken borgen, von Schopenhauer, der den denkenden Menschen der Gegenwart das eigentliche Geheimnis des Christentums neu erschloß, und von Deussen, der durch jenen die Religion sich wiedergegeben fühlte und mit seinen Werken, insbesondere seiner „Philosophie der Bibel“, bereits bewußt und mit geklärten Anschauungen in das Gebiet der Theologie hinübergriff.

X.

Die Frage nach dem Seelendualismus bei Augustinus.

Von

Dr. Kratzer, Regensburg.

Für Augustinus ist es unmöglich, sich die Erkenntnis mit einem allgemeinen und allgemein gültigen Charakter einzig auf Grund physisch-psychischer Organisation des Menschen und der Mitwirkung der gegenständlichen Welt zu erklären; er bedarf dazu eines transzendenten Faktors, der objektiven Wahrheit, der die Seele zugewandt, von der sie berührt und erleuchtet wird, in deren Lichte sie erkennt. Augustinus, in dessen gegenständlich gerichtetem Denken bloße Beziehungen zu Hypostasen werden, und unter dem Einfluß der neuplatonischen Seelenlehre stehend, scheint für diese Verbindung der Seele mit der Wahrheit ein eigenes Vermögen konstatieren zu wollen, mit einem kontemplativen Charakter, das eigens dem Menschen gegeben ist, Gott zu schauen und das den Charakter der Unsterblichkeit hat (De Trin. V, 1, 2; XV, 15, 25), zu dem der Mensch über seine wandelbare Natur hinaus vordringen muß, um zur Wahrheit zu gelangen (Conf. VII, 10, 23). Das Bewußtsein dieser Doppelseite der Seele hat Augustinus selbst dazu geführt, im Menschen Seele und Geist von einander zu unterscheiden, und beide dem Körper gegenüberzusetzen. Drei Dinge sind es, aus denen der Mensch besteht, Spiritus anima und corpus, wenn er auch Seele und Geist wieder zusammenfallen läßt, quae rursus duo dicuntur quia saepe anima cum spiritu dicuntur. (Cf. De an et eius orig. 4, 13; De Civ. Dei XI, 27.) Augustinus unterscheidet klar und bestimmt zwischen intellektueller und spiritueller Seele und läßt erstere mit der mens, der ratio, intellectus als dem eigentlichen Bestandteile des Menschen, in dem er das Tier überragt, wesentlich zusammenfallen (quaest; de Ord. II, 5, 17; de Trin. XIV, 16, 22.)

Ein weiteres Moment für die Annahme einer Scheidung von Seele nd Geist bzw. einer Trichotomie des Menschen kann gefunden werden n De Gen. ad. Lit. XII, 6, 15: tria genera visionum occurrunt: unum er oculos, quibus ipsae literae videntur; alterum per spiritum ominis, quo proximus et absens cogitatur; tertium per contuitum nentis, quo ipsa dilectio intellecta conspicitur, und ibid. 7, 16: primum rgo appellamus corporale, quia per corpus percipitur et corporis ensibus exhibetur. Secundum spiritale, quidquid enim corpus non st, et tamen aliquid est, jam recte spiritus dicitur; et ubique non est orpus, quamquis corpori similis sit, imago absentis corporis, nec le ipse obtutus, quo cernitur. Tertium vero intellectuale a intellectu; uia mentale a mente (ibid. XII, 12, 25f; 23, 49ff.), wonach Augustinus rei Erkenntnisarten angibt und sie auf ebensoviele Prinzipien zurück-ührt.

Storz (Die Philosophie des hl. Augustinus, Freiburg 1882), der in einem Buche meint, daß Augustinus bisweilen von Körper, Seele nd Geist in trichotomistischen Sinne spricht, will mit der Polemik ugustins gegen dem Seelendualismus der Manichäer den Dualismus m Menschen bewiesen haben. Doch bekämpft Augustinus die Mani-häische Lehre unter ethischen nicht erkenntnistheoretischem Ge-ichtspunkt. Eine Stelle aus De an. et eius orig., die Storz gleichfalls nführt und wo gesagt ist, daß mit dem spiritus auch die anima aus em Körper fliehe, findet ihre Erklärung in De fide et symb. 10, 23 cf. De Civ. Dei X, 27), wo es heißt, daß Seele und Geist oft unter inem gemeinsamen Namen zusammengefaßt werden. Insofern kann n Augustinus, wenn wir von seinen Ausführungen in De Trin. X, 11, 18 och absehen wollen, auch die Grundlage für die spätere scholastische usdeutung im Sinne einer Mehrheit von Funktionen eines einheit-chen Lebensprinzipes gefunden werden. Unser Denker folgt der raditionellen kirchlichen Lehre, wie auch der Gegenstand bei dessen Betrachtung die zuletzt angeführten Stellen niedergeschrieben wurden, in ethisch-religiöser ist. Klare präzise Fassung der Begriffe aber, vie die weitere Erörterung noch zeigen wird, sowie die historische Abhängigkeit Augustins sprechen mehr für die Annahme eines seeli-chen Dualismus. Doch können die diesbezüglichen Äußerungen icht restlos in diesem Sinne gedeutet werden. Dagegen steht die irchliche Lehre, die Augustinus jederzeit festhalten will, und vor allem lie Unklarheit seiner Terminologie. Es finden sich Stellen bei unserem

Denker, wo eine Dreiheit von die menschliche Wesenheit konstituierenden Elementen behauptet wird, was auch Theodor Gangauf (Die metaphys. Psychologie des heil. Augustinus, Augsburg 1852) zugibt, wenn er schreibt: es mangelt nicht an Stellen, worin er eine Dreiheit behauptet, den Geist sonach von der Seele unterscheidet. Und derselben Auffassung pflichtet H. Ritter (Geschichte der Philosophie, Band IV, Hamburg 1829—1853) bei, der aus der Allgemeinheit der Vernunft im Sinne der den individuellen Vernunftwesen wohl zugänglichen aber transzendenten Wahrheit eine Zweiheit des Seelenprinzips behauptet, indem er die Wahrheit als Hypostase mit der Seele verbunden betrachtet. Was jedoch an der bedingungslosen Konstatierung eines seelischen Dualismus hindert, ist, daß Augustinus Geist und Seele unter dem einheitlichen Begriff anima zusammenfaßt und nur von einer Seele, die einer oberen und unteren Welt zugewandt sei, spricht, ferner eine genauere Untersuchung über das Verhältnis von Seele und Geist, vorausgesetzt, daß dieser Dualismus ihm restlos zuzusprechen ist, nicht gemacht hat, wenn nicht seine Darstellungen vom übernatürlichen Lichte und dessen Beziehung zur Seele in diesem Sinne zu deuten sind. Und unter diesem Gesichtspunkt fehlt es auch nicht an Erklärungen, in welchem die Unterschiede in der Psyche auf bloße Tätigkeitsunterschiede zurückgeführt werden. Dieser Auffassung tritt H. Siebeck (Geschichte der Psychologie, I. Teil; Gotha 1880) bei, und neuestens A. Schneider (Die Psychologie in Alberts des Großen, nach den Quellen dargestellt, I. Teil [Beitr. z. Geschichte der Philos. des Mittelalters, herausgeg. von Cl. Baeumker und G. v. Hertling, Bd. IV Heft 5, Münster 1903]); was jedoch die Beweisstellen bei Siebeck betrifft, so ist betreffend quaest. 7 zu bemerken, daß es bei Augustinus sich hier nicht um mehr als eine Bestimmung des Seelenbegriffes handelt, der bald in einem weiteren, bald in einem engeren Sinne gefaßt ist; das gleiche gilt für De Gen. ad. Lit. VIII. 21, 40: anima hoc est spiritus creatus, wonach er anima mit spiritus identifiziert, welche Stelle dann näherhin erklärt wird in ibid. XII, 7, 18: dicitur etiam spiritus anima, sive pecoris sive hominis; .... dicitur spiritus et ipsa mens rationalis, ubi est quidam tamquam oculus animae, ad quem pertinet imago et agnitio Dei.

Die Schwierigkeiten, das können wir schon jetzt sagen, die sich in der Erklärung des plotinischen Seelenbegriffes ergeben, finden sich

uch in der Erklärung des Begriffes der augustinischen mens. Die estimmungen, die Plotin vom Nous schlechthin, dann auch, weil in er Seele wohnend und mit der Seele in Einheit gedacht, von der öheren Seele dem Ich macht, und die Ed. Zeller (Die Philosophie er Griechen, II. Teil: Leipzig 1892) in folgenden Worten gibt: „Der Form nach ist der Nous nicht discursives, sondern kontemplatives Denken, Schauung; dem Inhalte nach Erfassen seines nhaltes. Er ist reine vollendete Tätigkeit, die Objekt, Subjekt und egenseitige Beziehung in sich schließt. Daher immer aktuelle Präsenz lles Wissensinhaltes, lauter Gegenwart ohne Vergangenheit und ukunft", gelten auch für den Begriff der mens und deren besonderer estimmung als intellectus. Diese mens nun, wie sie Augustinus ennt, ist nicht bloß Prinzip, sondern auch Quelle unseres Wissens; ir wissen nur durch den Geist und wissen nur, was in unserem Geiste ch findet (De Trin XIV, 6, 8). Er ist nicht die Seele selbst, sondern as auszeichnende Merkmal in der Seele (ibid. XV, 7, 11) und bestimmt iesen Begriff näherhin als intelligentia rationalis schlechthin, sieht ber in letzterer dann auch eine besondere Qualität der mens, eine r eigentümliche Proprietät, welcher die Tiere entbehren (ibid. X, , 7; 8, 11; XV, 1, 1). Diese propria mentis, die sich für Augustinus ls die intelligentia rationalis ausweist, bezeichnet er De Civ. Dei VIII, 6 ann näherhin als conspectus mentis und bezieht sie auf die Gegenstände, auf die sich das intelligere erstreckt, auf die intellgibilia, die urch das Schauen des Geistes erkannt werden: intelligibilia dicimus uae conspectu mentis intelligi possunt. Hat nun Augustinus, wie orher dargelegt, sich dahin ausgesprochen, daß nur das Wahre gewußt werden kann, so bestimmt er jetzt dieses Wahre genau als das bjekt der intellektuellen Funktion des Geistes, wenn er in quaest 54 rklärt, quod enim intelligitur verum est. In der intellektuellen chauung kann man nicht getäuscht werden; denn entweder erkennt en nicht, der anders vermutet als es in Wirklichkeit ist, oder aber r erkennt, und dann kann das Erkannte nur wahr sein. (De Gen. d. Lit. XII, 14, 29; 25, 52.)

Diese Bestimmung des intelligere ist ein Fundamentalbegriff n der Philosophie Augustins, im Zusammenhang stehend mit dem rundprinzip derselben, dem Prinzip der Selbstgewißheit des Geistes. ei es nun, daß Augustinus aus dem bezeichneten Tatbestand erst en Begriff des intelligere abgeleitet und auf alle Gegenstände an-

gewandt hat, die mit der gleichen Unwandelbarkeit und Sicherheit des Wissens ihm gegenübertreten wie der eigene Geist im Bewußtsein, oder aber den Begriff desselben in historischer Abhängigkeit von der Selbstschau des plotinischen Nus genommen hat, jedenfalls steht fest, daß Augustinus ihn für die Selbsterkenntnis des Geistes braucht, wenn er die Stelle de Gen. ad Lit. XII, 10, 21: mens quippe non videtur nisi mente umschreibt mit den Worten: ibid 24, 50: quo enim alio modo ipse intellectus nisi intelligendo conspicitur? und parallel zu dieser Stelle De Trin XIV, 6, 8 beifügt: mens igitur quando cogitatione se conspicit, intelligit se et recognoscit: gignit ergo hunc intellectum et cognitionem suam. Res quippe incorporea intellecta conspicitur et intelligendo cognoscitur. Augustinus hat damit zugleich einen anderen, mit dem Begriff der mens identischen Begriff gewonnen, den Begriff des intellectus, den er ganz in Übereinstimmung mit De Trin XIV, 6, 8 in solil I, 6, 13 folgendermaßen bestimmt: ipsa autem visio intellectus est ille, qui in anima est, qui conficitur ex intelligente et eo quod intelligitur: ut in oculis videre quod dicitur, ex ipso sensu constat atque sensibili quorum detracto quolibet videri nihil potest. Wir sehen, wie in Augustinus dieser Begriff schon von Anfang an feststand und doch in seiner späteren Zeit Geltung hatte. Indem die mens sich erkennt im Denken oder denkend sich erfaßt, macht sie sich zum intelligiblen Objekt und Subjekt des Erkennens zugleich; es ist der Intellekt Produkt des Selbstdenken des Geistes, das auf sich selbst reflektierte Denken, in dem es keinen Irrtum gibt, und die Tätigkeit des intelligere dessen irrtumsloses Denken. Der Intellekt ist also das kontemplative Element, in dem der Geist sich selbst unmittelbar erfaßt, um in dieser Selbsterkenntnis die Normen für sein Denken und Handeln zu finden.

Zu dem soeben angegebenen Problem, ob Augustinus einen seelischen Dualismus, den einige Historiker in seinen Lehren finden, behaupte oder nicht, mögen noch folgende Ausführungen gegeben werden. Nach A. Schneider: Die Psychologie Albert des Großen kennt Augustinus nur eine einheitliche Seele mit graduell verschiedenen Tätigkeitsweisen, die die metaphysische Wesenheit der Seelensubstanz nicht spalten; diese Auffassung gibt den Gedanken Augustins wieder, insofern unser Denker von der mens im generellen Sinne spricht und deren Funktionen aufzeigt, als Funktionen eines Prinzips, das das Wesen des Menschen konstituiere (De Trin. XII, 3, 3; et sicut una

caro est duorum in masculo et femina, sic intellectum nostrum et actionem, vel consilium et executionem, vel rationem et apetitum rationalem, vel si quo alio modo significantius dici possunt, una mentis natura complectitur; et quemadmodum de illis dictum est: erunt duo in carne una sic de his dici possit, duo in mente una), das mit seiner Funktion eine Einheit darstelle (ibid. 4,4: cum igitur disserimus nec iam in hae duo quae commemoravi, nisi per officia geminamus; X, 11, 18: haec igitur tria memoria intelligentia voluntas, quoniam non sunt tres vitae sed una vita; nec tres mentes, sed una mens; consequenter utique nec tres substatiae sunt, sed una substantia). Die vollständigste Zurückführung der seelischen Tätigkeiten auf ein einheitliches Sein, in dem die einzelnen Tätigkeiten sich einander durchdringen, erfahren wir überall da, wo die einzelne Tätigkeit gleichsam als das Subjekt der übrigen erscheint: ibid. XV, 22, 42 et quando in memoria mea cogitando invenio jam me intelligere, jam me amare aliquid, qui intellectus et amor ibi erant et ante quam inde cogitarem, intellectum meum et amorem meum invenio in memoria mea, quo ego intelligo, ego amo, non ipsa. Item quando cogitatio memor est et vult redire ad ea quae in memoria reliquerat, eaque intellecta conspicere atque intus dicere, mea memoria memor est et mea vult voluntate non sua. Ipse quoque amor meus cum memi nit atque intelligit quid appetere debeat, quid vitare per meam non per suam memoriam memi nit; et per intelligentiam meam, non per suam, quidquid intelligenter amat, intelligit. Quod breviter dici potest: ego per omnia illa tria memini, ego intelligo, ego dilligo, qui nec memoria sum nec intelligentia nec dilectio, sed haec habeo.

Augustinus läßt sinnliche und geistige Sphäre mit einander verschmelzen und gewinnt durch die Betonung einer Substanz ein Persönlichkeitsich, einen Mittelpunkt des individuellen Lebens. Doch fällt ihm diese Einheit wieder auseinander, sobald er seinen dogmatischen Standpunkt vergißt, und das Persönlichkeitsproblem unter dem Gesichtspunkt betrachtet, in welchem Verhältnis die Seele zur transzendenten oder auch immanenten Wahrheit stehe. In dieser Betrachtungsweise erlangt die mens widerspruchsvolle Bestimmungen. Ich stelle hier einige Stellen einander gegenüber, nachdem vorausgeschickt ist, De Gen ad Lit. III, 20, 30: id autem est ipsa ratio vel mens vel intelligentia vel si quo alio vocabulo commodius appellatur: De Trin. IX, 6, 9: sed cum se ipsam novit humana

mens et amat se ipsam, non aliquid incommutabile novit et amat, quaest. 45: mens enim humana de visibilibus judicans potest agnoscere omnibus visibilibus se ipsam esse meliorem quae tamen cum etiam se propter defectum profectumque in sapientia fatetur esse mutabilem invenit supra se esse incommutabilem veritatem. De immort an 2,2: est autem ista ratio immutabilis: igitur ratio est. De Trin. IX, 6, 9: nach den bereits zitierten Worten fährt Augustinus fort: aliterque unusquisque homo loquendo enuntiat mentem suam, quid in se ipso agatur attendens; aliter autem humanam mentem speciali aut generali cognitione definit. Itaque cum mihi de sua propria loquitur, utrum intelligat hoc aut illud, an non intelligat, utrum velit an nolit hoc aut illud credo; cum vero de humana specialiter aut generaliter verum dicit, agnosco et approbo. Unde manifestum est aliunde unumquemque videre in se, quod sibi alius dicenti credat, non tamen videat; aliud autem in ipsa veritate, quod alius quoque possit intueri: quorum alterum mutari per tempora, alterum incommutabili aeternitate consistere, neque enim oculis corporis multas mentes videndo, per similitudinem colligimus generalem vel specialem mentis humanae notitiam: sed intuemur inviolabilem veritatem ex qua perfecte quantum possumus definiamus, non qualis sit uniuscuiusque hominis mens sed qualis esse sempiternis rationibus debeat. Ep. 14, 4: ita quilibet homo una ratione qua homo intelligitur factus est. At ut populus fiat, quamquis, et ipsa una ratio non tamen hominis ratio sed hominum. Die in diesen Stellen niedergelegten Gedanken stehen in vollständiger Übereinstimmung mit der Lehre Augustins, daß die mens in ihrer Substanz sich ganz erkenne, in der Selbsterkenntnis aber von der Welt der Erfahrung abhängig sei. Augustinus unterscheidet deutlich zwischen einem wandelbaren dem Wechsel unterworfenen, und einem unwandelbaren Element in der menschlichen Psyche, zwischen der individuell bestimmten Vernunft, die in ihrem Inhalte, in ihrer Betätigung der Erfahrungswelt unterliegt, und der Vernunft schlechthin, die einerseits zum Inhalt die Idee des Menschen hat, bzw. selbst ist, deren Inhalte anderseits die intelligiblen Wesenheiten sind, in denen der Mensch unmittelbar die eigentümliche Natur des Geistes mit all den Bestimmungen und allgemeinen Eigenschaften, die ihm zukommen, erfaßt. Nicht durch die leiblichen Augen oder durch einen Analogieschluß zu unserem Geiste gewinnen wir Kenntnis des Geistes, sei es eines individuellen Geistes, der neben seiner all-

meinen Natur auch individuell noch näher determiniert ist, sei es r allgemeinen Menschenidee, sondern nur durch unmittelbares ineinschauen in die ewige Wahrheit, in der dann nicht der einzelne eist erkannt wird in seinem empirischen Sein und seinen Qualitäten, ndern die Menschheitsidee, so wie sie im individuellen Menschen zur usgestaltung gelangen soll. In ersterer Beziehung ist die mens andelbar, in letzterer unwandelbar. Zu diesen eben dargelegten edanken verhält sich die Forderung Augustins, die Wahrheit in der ele zu suchen, dabei aber über die wandelbare Vernunft hinaus-gehen als notwendige Folgerung (cf. Conf. X, 24, 34 ff.; De doc. rist. I, 8, 8f; de l. arb. II, 12, 34; de v. rel. 39, 72: noli foras ire, te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas: et si tuam naturam utabilem inveneris transcende et te ipsum. Sed memento cum te anscendis, ratiocinantem animam te transcendere. Illuc ergo tende, nde ipsum lumen rationis accenditur. Quo enim pervenit omnis nus ratiocinator nisi ad veritatem?)

Die vorwürfige Frage nach den Beziehungen zwischen Wahrheit ler Vernunft und Seele läßt sich nach dem bisherigen schwer be-ntworten. Der in de immort. an. und in den Soliloquien entwickelte edanke von der untrennbaren Verbindung der unwandelbaren Ver-nft mit der Seele, wodurch diese selbst unveränderlich und unsterb-h wird, (Anm. Es ist unschwer ersichtlich, daß Augustinus unter m Begriff der incommutabilis ratio der objektive Seinsgrund der inge vorschwebt. Doch vermag unser Denker für diesen Begriff e ontologische Form nicht beizubehalten, da er die Dinge nicht zu nken vermag ohne stete Beziehung zur göttlichen ratio, zum gött-hen Denken und Wissen, in dem sie seinen Fortbestand haben, d geht zu einer psychologischen Fassung der Vernunft über, was um so leichter unter der Voraussetzung vermag, daß der Logos diese tiones der Seele offenbare), in der die Wahrheit zu suchen sei, iderstreitet der in de v. rel 39, 72 aufgestellten Forderung, in der iche nach der Wahrheit über sein eigenes Ich der veränderlichen ernunft hinauszugehen und zur ungeschaffenen Wahrheit zurück-kehren. Die Lösung dieser Frage wäre für Augustinus um so ingender, da durch sie die Unsterblichkeit der Seele bedingt ist; ist nicht ersichtlich, wo die Wahrheit ihren Sitz haben soll, wenn cht in der veränderlichen Seele, da ja ihre Unveränderlich und damit nsterblichkeit erst auf die Verbindung mit der unveränderlichen

Wahrheit zurückzuführen ist und ein zweites ewiges Prinzip nicht angenommen werden soll.

Ich verweise bezüglich dieses Fragegegenstandes auf die Auffassung Ritters, welche aus den Ausführungen Augustins über die Vernunft als einem System von allgemeinen Normen und Gesetzen, das über allen Menschen waltet und auch der Einzelnvernunft gegenüber als transzendentes Sein aufgefaßt wird (De 1. arb. II, 8, 20) für einen Dichotomismus der Seele eintritt. Augustinus spricht in diesem Zusammenhange wohl von der ratio als einem objektiven Sein im Sinne allgemeiner Wahrheiten, die unabhängig von zeitlichen Bestimmungen und der sinnlichen Wahrnehmung unwandelbare Gültigkeit haben, und, weil über der Einzelvernunft erhaben, Gemeingut aller Vernunftwesen sein kann; ethische Werte setzt hierbei Augustinus in die gleiche Ordnung mit den allgemeinen theoretischen (ibid. II, 10, 29, 8, 24ff.), und läßt sie zu einer Einheit für den Menschen verschmelzen, wie sie auch in der Einheit der Wahrheit erkannt werden. In der Erklärung der Wirksamkeit dieser Wahrheit gegenüber den erkennenden Wesen geht Augustinus bereits zu einer subjektiven Fassung des Wahrheitsprinzipes über; es erlangt neben dem objektiven Charakter subjektive Bedeutung, da es, wenn auch allen zukommend (publicum) doch den Einzelnen angehört und im Innern der Seele des Individuums wirksam ist; und doch soll es sich nicht mit dieser in Einheit verbinden (ibid. II, 12, 33: ... sed omnibus incommutabilia vera cernentibus tamquam miris modis secretum et publicum lumen, praesto esse ac se prebere communiter: omne autem quod communiter omnibus ratiocinantibus atque intelligentibus praesto est, ad ullius eorum proprie naturam pertinere quis dixerit?) Diese Erkenntnisquelle steht über der veränderlichen mens der Einzelnen, weil selbst unveränderlich und unwandelbar.

Die schon angegebene subjektive Wendung wird vollzogen in De immort an. II, 2, wo sie im Menschen als unwandelbares Element dem wandelbaren Körper gegenübergesetzt wird. Mutabile est autem corpus humanum, et immutabilis ratio. Mutabile est enim omne quod semper eodem modo non est. Et semper eodem modo est, duo et quattuor et sex Item semper eodem modo est, quod est, quod quattuor habent duo et duo. Hoc autem non habent duo: duo igitur quattuor non sunt. Est autem ista ratio immutabilis: igitur ratio est. Diese unmittelbare Beziehung von ratio im objektiven und subjektiven

nne ist klar ausgesprochen de Ord, II, 19, 50, wo Augustinus, wie der oben zitierten Stelle aus der Verbindung der „ratio“ mit der ratio“ die Unsterblichkeit begründen will: an ratio non est immortalis? d unum ad duo, vel duo ad quattuor, verissima ratio est. Nec agis heri fuit ista ratio vera quam hodie: nec magis cras aut post nnum erit vera: nec si omnis iste mundus concidat, poterit ista ratio n esse. Ista enim semper talis est; mundus autem iste nec heri abuit, nec cras habebit, quod habet hodie, nec hodierno ipso die, l spatio unius horae eodem loco solem habuit: ita cum in eo nihil anet, nihil vel parvo spatio temporis habet eodem modo. Igitur immortalis est ratio, et ego, qui ista omnia vel discerno vel connecto tio sum: illud quo mortale appellor non est meum. Subjektivität t bei Augustinus Objektivität, weil die Vernunft im ausgezeichneten nn, bzw. die ewige Wahrheit nie eine einheitliche Natur mit dem enschen bildet im Sinne einer metaphysischen Einheit, wie die en gemachten Ausführungen zeigen, wenn er auch in der letzt- nannten Stelle das spezifisch Menschliche in dem unwandelbaren lement des Menschen findet.

Die vortrefflichen Ausführungen, die H. Siebeck über die Er- nntnislehre Platos macht, wenn er nach Bestimmung der Ideen s objektive Wahrheit und Urgrund alles Seins und zugleich als bjektives Bewußtseinskorrelat in den Begriffen, das Resultat seiner ntersuchung in folgende Worte kleidet: „Im Zusammenhang dieser bjektiven Wahrheit und Wirklichkeit mit der objektiven, d. h. in m Hellwerden (ἀνάμνησις) des objektiven Inhaltes der Idealwelt i Bewußtsein auf Grund der Existenz allgemeiner Begriffe besteht s Erkennen“, ließen sich in gleicher Weise auf Augustinus an- enden. Wir finden bei unserem Denker die Lösung des Erkenntnis- oblems in der gleichen Weise versucht mit der Modifikation, daß i Plato das „Lebendigwerden“ der Begriffe im Zusammenhange mit n Bestimmungen der Idee in mehr mechanischer prädisponierter orm geschieht, während Augustinus in Konsequenz mit dem theologi- hen Charakter seiner ganzen Philosophie, die als Analyse des Gottes- griffes betrachtet werden kann, die Kausalität des Logos, eine sitive Ursächlichkeit des göttlichen Wesens postuliert. Ich stelle r Illustration des zwischen Plato und Augustin bestehenden Ver- ltnisses bezüglich der Erkenntnis der Wahrheit die einzelnen, hierbei teiligten Faktoren in bildlicher schematischer Weise einander

gegenüber, wobei ich das eine Schema H. Siebeck: Geschichte de Psychologie“ entnehme.

Plato	Augustinus	
Idee des Guten (Gott)	Gott	
Wahrheit	Logos (objektive Wahrheit)	
Seele · Idee	Geist als subj. Erk.-Prinz.	rationes im obj. Sinn
Erkennen	Erkennen	

Ich darf hier noch anführen, was Johann Huber (Di Philosophie der Kirchenväter; München 1859) in dieser Frag ausführt, wenn er auf die Konzentration aller Wirklichkeitsstufe in der Seele Augustins selbst hinweist, der in der Sichgegenüber stellung dieser Wirklichkeitsstufen zur Objektivation fortschreitet „Wenn auf solche Weise der auf sich selbst reflektierende Mensc in sich selbst verschiedene Seinstufen gesammelt findet, die, je meh er sich auf den Standpunkt der rein vernünftigen Subjektivität zurück zieht, für ihn nicht nur zu einem objektiven überhaupt, sondern auc zu einem äußerlichen werden, so daß es, auch ohne die Gewißhei einer realen Außenwelt schon gerechtfertigt erscheinen würde, vo jenen verschiedenen Existenzen zu sprechen, so ergibt die fortgesetzt Selbstbetrachtung, wodurch ein übermenschliches Gebiet entdeck wird, den eingenommenen anthropologischen Standpunkt als eine durchaus zentralen, in welchem nicht nur die Radien eines nied rigeren, sondern auch eines höheren Seins zusammenlaufen.“

Was nun die weitere Stellungsnahme diesem Problem gegenübe betrifft, so hält Huber an der metaphysischen Einheit der Seele fes und sieht im Geiste (anima) in seiner niedrigeren Form das belebend vereinheitlichenden Prinzip eines lebenden Körpers bzw. Organismu in seiner höheren Form aber die Intelligenz und die Vernunft, in de er sich betätigt. Doch läßt sich nach meiner Ansicht aus den an gezogenen Stellen (De Civ. Dei XXII, 24, 3) diese Folgerung nich unbedingt und eindeutig bestimmt ziehen. Augustinus redet vo einem Gegebensein der Vernunft an die Seele durch die Gottheit, di sich im Laufe der physischen Entwicklung selbst zu entwickeln habe Diese Erklärung ist selbstverständlich auch möglich bei der Annahme daß in der Seele die ewige Vernunft wohne, die unter dem Einfluß

nd nach Maßgabe der Erfahrung an die einzelnen Seelen sich offen-
are. Das Gleiche gilt für De Trin. XV, 7, 11: Quod si etiam sic de-
niamus hominem, ut dicamus, homo est substantia rationalis, con-
ans ex anima et corpore; non est dubium hominem habere animam
uae non est corpus, habere corpus, quod non est anima. Ac per hoc
la tria non homo sunt sed hominis sunt vel in homine sunt. De
acto etiam corpore, si sola anima cogitatur aliquid eius est mens,
mquam caput eius vel oculus, vel facies ... Non igitur anima, sed
uod excellit in anima mens vocatur, welche Stelle ich der von Huber
tierten anreihen möchte, in der die mens als ein Etwas der Seele,
s das auszeichnende Moment derselben erscheint, und dem Leibe
nd der Seele gegenübergesetzt wird in der gleichen Weise wie
ugustinus auch Leib und Seele als zwei getrennte Substanzen ein-
nder gegenübersetzt, und diese drei Elemente nicht zum Menschen
usammengebildet werden läßt, sondern ihnen noch ein gemeinsames
öheres Sein gibt, den Menschen, in dem sie sich als dem Subjekte
nen (cf. De Trin. XV, 22, 42). Das Gleiche gilt zu sagen von De
rin. XIV, 16, 22, wo das Verhältnis von mens und Spiritus dargelegt
t; ich werde weiter unten darauf zurückkommen müssen; der Satz:
d quia omnis mens spiritus est, non autem omnis spiritus mens est
ildet die Erklärung für: non ibi duas res intelligi voluit, quasi aliud
t mens aliud spiritus mentis, ebenso wie die Worte: spiritus mentis
icere voluit eum spiritum quae mens vocatur. Damit hätte Augustinus
berhaupt die Identität zwischen den beiden Begriffen dargetan, wenn
r nicht an der gleichen Stelle auch erklären würde; dicitur etiam
piritus in homine, qui mens non sit, ad quem pertinent imaginationes
miles corporum.

Gehen wir in der Erörterung unseres Problems weiter und sehen
ir, wie es sich mit dem menschlichen Erkennen, mit der Wahrheits-
kenntnis verhält. Gekannt und gewußt werden können nichts
nderes als die ewigen Ideen, wie sie dem Menschen in Einheit durch
en Logos präsentiert sind; doch ist der Mensch in seinem empirischen
ustande nicht unmittelbar im Besitze dieser ewigen unwandelbaren,
nvergänglichen Werte, sondern sie schweben ihm vor als ein an-
ustrebendes, zu erreichendes Ideal, in dessen Besitz zu gelangen
ufgabe und Ziel ist. Daß dieses jedoch nicht ohne subjektive Be-
ingungen möglich ist, wurde gezeigt. Daneben aber besteht für den
lenschen eine andere Welt, eine andere Wirklichkeit, der er mit

den Sinnen zugewandt ist, sie mit den Sinnen erfaßt, dann aber in Überwindung des irrationalen Faktors der Materie der Verstandestätigkeit unterstellt, damit diese unter dem wirkenden Einfluß der intelligiblen Welt, von ihrem Lichte beleuchtet und unterstützt die Erscheinungswelt selbst rational gestalte und bilde, Gesetzen unterstelle, und auf ihren letzten Grund zurückführe. Aber wenn wir hinter die Erscheinungswelt zurückgehen, ihre wahre Realität zu erfassen suchen, so finden wir hier dasselbe rationale System von Ideen und Gedanken, die wir schon in der Einheit der Idee, im Logos gefunden haben, mit dem Unterschiede, daß das einheitliche Ganze der Idee im Logos in der äußeren Wirklichkeit, wie Storz sagt, als eine Vielheit und Verschiedenheit veränderlicher Wesen in Gott sich darstellt, die zwar trotz aller Verschiedenheit und Vielheit eine harmonische Einheit sind, aber als solche eben erst durch die ordnende verbindende Tätigkeit der Vernunft erkannt wird. Der Unterschied zwischen beiden Welten besteht einzig in der Existenzform. In ihrem intelligiblen Sein sind die Ideen ungeworden, ewig, absolut, einheitlich in der universellen Idee im Logos geschlossen, in der materiellen Wirklichkeit, sind sie geworden, geschaffen: Die Welt war vor der Schöpfung und sie war nicht, sie war im Wissen Gottes, sie war nicht, wie sie nach der materiellen Verwirklichung ist, weil durch das Schaffen ein Element mit der Idee sich verbunden hat, das als das irrationale Sein dem rationalen gegenübertritt (De Gen. ad. Lit. V, 8, 36; 15, 33). Was prinzipaliter atque incommutabiliter in der ewigen Wahrheit ist (De Trin. IV, 1, 3), das findet sich in zeitliche, veränderliche Verbindung gesetzt in der Erscheinungswelt; denn bei Gott sind die Ursachen aller veränderlichen, bei ihm bleiben die unwandelbaren Ursprünge aller wandelbaren Dinge; bei ihm leben die ewigen Ugründe alles dessen, was in vernunftloser Weise in der Zeitlichkeit geschieht (Conf. I, 6, 9). Die Welt offenbart die Gedanken Gottes: das Seiende weist auf das unbedingt Seiende, das Schöne auf das Urschöne, das Gute auf das Gute schlechthin (ibid XI, 4). Wie stellt sich nun, fragen wir, das Erkennen dar, welche Prinzipien kommen hierfür in Betracht? Augustinus findet eine intelligible Welt über sich, die in sein Bewußtsein hineinragt, er findet eine Welt unter sich als Wirkungsbereich für seine Seele, die er gestaltet, indem er die aus ihr gewonnenen Werte mit dem ihm gegebenen allgemeinen Normen vergleicht und nach deren Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung er die

Dinge als wahr oder falsch erkennt. Bei dieser Vergleichung sagt Augustinus, finde ich die unwandelbare und wahre Ewigkeit der Wahrheit über meinen veränderlichen Geiste, in der ich die Dinge zu vergleichen vermag (Conf. VII, 10, 23), und es ist diese Vergleichung nicht freie und unbedingte Tat des Menschen, sondern sie geschieht divinitus adjutus internis aeternisque rationibus. Damit haben wir jetzt schon die Erkenntnis gewonnen, daß das menschliche Erkennen unter dem Einfluß der göttlichen Kausalität sich vollzieht, durch sie allein nur möglich wird und letzten Endes auf ein Zusammenwirken zweier objektiver Faktoren in der menschlichen Seele zurückzuführen ist, wobei die Seele selbst, gleicher Natur, zu ihrem Bewußtsein gelangt. Wie der Seinsgrund der Dinge das göttliche Wissen ist, unbedingt, dessen Inhalt dem menschlichen Geiste als zu erstrebendes Erkenntnisziel gegeben ist durch die intelligible Verbindung desselben mit der Wahrheit, so ist dieses selbe Wissen auch Licht in der intellektuellen Erkenntnis, so daß im ganzen Prozeß der Entwicklung unserer Erkenntnis eine Offenbarungstätigkeit Gottes festgehalten werden muß De util cred. 12, 27; De b. vita 35; de Civ., Dei XI, 25. Diese Offenbarungstätigkeit faßt Augustinus unter einem doppelten Gesichtspunkt, einem praktischen und theoretischen. Unter dem theoretischen Gesichtspunkt erscheint sie ihm als die Offenbarung der Weisheit an den Weisen und als feste Erkenntnis Gottes durch letzteren De util cred. 16, 34: ut sapientes esse possimus id est inhaerere veritati. 12, 27: nun cautem sapientes voco, non cordatos et ingeniosos homines, sed eos quibus inest, quanta in esse homini potest, ipsius hominis deique firmissime percepta cognitio. De Ord. II, 2, 7: sapienti ergo ante illos interiores intellectus oculos habenti omnia, id est deum ipsum fixe immobiliterque intuenti, cum quo sunt omnia, quae intellectus videt ac possidet. Unter ersterem Gesichtspunkt als das dieser Erkenntnis entsprechende Handeln im Weisen selbst einerseits, und ein Beherrschen der ganzen Wirklichkeit durch denselben andererseits De util. cred. XII, 27: nunc autem sapientes voco :.. atque huic cognitioni vita moresque congruentes. De v. rel. 31, 57: nec jam aud ambigendum est incommutabilem naturam, quae supra rationalem animam sit, deum esse et ibi esse primam vitam, et primam essentiam ubi est prima sapientia; nam haec est illa incommutabilis veritas, quae lex omnium artium recte dicitur et ars omnipotentis artificis. In allgemeinerer Fassung ist das die Weisheit als Beherrscherin der

Wirklichkeit, Ordnung, Vorsehung, Gesetz, Gerechtigkeit, welterhaltende Macht De Gene. ad Lit., IV, 12, 23; de 1. arb. II, 16, 42ff. de ord. II, 19, 51; 20, 54; De 1. arb. II, 20, 54; 17, 45: hinc etiam comprehenditur omnia providentia gubernari. Si enim omnia quae sunt, forma penitus subtracta nulla erunt, forma ipsa incommutabilis per quam mutabilia cuncta subsistunt ut formarum suarum nummeris impleantur et agantur, ipsa est eorum providentia: non enim ista essent, si illa non esset. Intuens ergo et considerans universam creaturam, quicumque iter agit ad sapientiam, sentit sapientiam in via se sibi ostendere hilariter, et in omni providentia occurrere sibi. Insofern der ganze Kosmos der Ordnung schaffenden Kraft der Weisheit untersteht, erlangt das ganze Weltbild den Charakter des Vollkommenen, eine Vollkommenheit, die auch nicht durch Disharmonie gestört wird, ja nicht einmal gestört werden kann; der Weisheit, der Vernunft kommt es zu zu herrschen über die Torheit. De Ord. I, 7, 18: ita nec praeter ordinem sunt mala, quae non diligit deus, et ipsum tamen ordinem diligit: hoc ipsum enim diligit diligere bona, et non diligere mala; quod est magni ordinis et divinae dispositionis. Qui ordo atque dispositio, quia universitatis congruentiam ipsa distinctione custodit, fit ut mala etiam esse necesse sit. Ita quasi ex antitetis quodam modo, quod nobis etiam in oratione jocundum est, id est ex contrariis omnium simul rerum pulchritudo figuratur. II, 4, 11 — der Gegensatz zwischen Weisheit und Torheit oder, was dasselbe ist, zwischen Guten und Bösem, beherrscht den ganzen Gottesstaat. Der historische Ursprung dieses Gegensatzes ist nicht schwer zu erkennen. Nach Plato sind nur die Philosophen, die Weisen, die eigentlichen Herrscher des Staates, weil sie im Besitze der Erkenntnis des *κόσμος νοητός* sind; denn der Idee, der Vernunft gebührt die Herrschaft über die Materie, die Unvernunft, die Notwendigkeit. Diese Scheidung erhielt bei Augustinus noch eine moralisch-dogmatische Verstärkung in der Gegenüberstellung von Sünde und Gnade: der Gottesstaat ist der durch die freie Huld Gottes Auserwählten, der Staat des Teufels der im Verderben der Sünde Belassenen. Auch der Gedanke, daß die göttliche Vernunft den Dingen nicht bloß Sein, sondern auch Erkennbarkeit verleihe, dem Erkenntnissubjekt die Erkenntnisfähigkeit ist platonisch und trifft sich inhaltlich mit der Idee des Guten bzw. des Plotinischen Nus.

Ob und inwieweit meine Auffassung von der Offenbarungs-

;tigkeit des Logos richtig ist, werden die folgenden Ausführungen igen. Von Wichtigkeit ist, daß Augustinus um ein Erfahrungs-issen im Sinne der naturwissenschaftlichen Erkenntnis nicht weiß, nd alles Wissen auf die Autorität zurückführt De util cred. 16, 34. Venn die Gestaltung aller Dinge, die wir unbedenklich aus dem ;rquell der echtesten Schönheit ableiten müssen, und ein gewisses nneres Bewußtsein alle besseren Geister gleichsam öffentlich und im eheimen mahnt, Gott zu suchen und Gott zu dienen, so müssen wir rwarten, daß derselbe Gott irgend eine Autorität aufgestellt hat, urch die wir uns, wie auf eine feste Grundlage gestützt, zu Gott cheben können. Cf. Mausbach: Die Ethik des hl. Augustinus I, 169; uelle der wahren Erkenntnis ist einzig die ewige Wahrheit der Logos, ie göttliche Weisheit in deren Dienste sich dem menschlichen Geiste n der Erkenntnis mitzuteilen alle Geschehnisse stehen: Conf. VII, 0, 16: et inde admonitur redire ad memetipsum, intravi in intima nea duce te, et potui, quoniam factus es adjutor meus. Intravi et idi qualicumque oculo animae meae, supra mentem meam lucem ncommutabilem... nec ita erat, sed superior, quia ipsa fecit me, et go inferior, quia factus sum ab ea. Qui novit veritatem, novit eam: t qui novit eam, novit eternitatem. O aeterna veritas! ... Tu es eus meus. De Civ. Dei XVI, 6, 1. Die Vernachlässigung des empiri-chen Wissens einerseits, die Betonung der Innewohnung der Wahr-eit in der Seele anderseits, der das Seelenauge nur zugewendet zu verden braucht, um die Wahrheit zu erkennen, der untrennbaren 'erbindung der Seele mit der Wahrheit, die dem Geiste präsidiere und ntwort stehe auf seine Fragen, lassen nur eine primäre Kausalität u, die Kausalität der hypostasierten Wahrheit. De Gen. ad. Lit. XII, 1, 59; De 1. arb. II, 12, 3, 30, de magistro 11, 38f. Diese Über-eugung Augustins hat ihre eigene psychologische Begründung in der eistigen Entwicklung seiner Persönlichkeit, und deren inneren Er-bnissen, die sein ganzes Denken beherrschen und auch in seine heologie hineinwirken, und gerade von hier aus meine Auffassung estärken; ich meine hier vor allem die Gedanken über Gnade und ünde. Vgl. die gründlichen Ausführungen von J. Storz a. a. O. § 9: „Das Wort der Logos Gottes, der das schöpferische Formprinzip ller Dinge ist, ist als Formprinzip für die intelligiblen Wesen zugleich as sie erleuchtende Prinzip ihrer intellektuellen Erkenntnis, das rleuchtend in ihnen wirkt, so lange sie ihr intelligibles Innere, dieser

leuchtenden Einwirkung offen halten, und mittels dessen Erleuchtung sie zu ihrer ideenmäßigen Bestimmung und Vollendung gelangen sollen." Soll aber eine Erkenntnis der intelligiblen Welt bzw. der göttlichen intelligiblen Wesenheit in dieser intelligiblen Welt möglich sein, so muß nach einer allgemeinen Forderung Augustins eine Verbindung zwischen dem erkennenden Subjekt und dem zu erkennenden Objekt bestehen. De Gen. ad Lit. IV, 32, 49: necque enim cognitio fieri potest nisi cognoscenda praecedant ... mens itaque humana prius haec quae facta sunt, per sensus corporis experitur eorumque notitiam pro infirmitatis humanae modulo capit .... quam notitiam sane praecedebant quae fiebant; quia precedit cognitionem quidquid cognisci potest. Nisi enim prius sit quod cognoscatur cognosci non potest. De Trin. XIV, 10, 13; de magistro 12, 40. Diese unmittelbare Verbindung wird in unserem Zusammenhange dargestellt durch die erleuchtende Tätigkeit des Logos gegenüber der Seele, welcher das erleuchtende Licht ist für deren Erkenntnis; de Gen. ad Lit. XII 31, 59: aliud autem est ipsum lumen quo illustratur anima, ut omnia vel in se vel in illo veraciter intellecta conspiciat, nam illud jam ipse deus est. De v. rel. 36, 66: et haec est veritas et verbum in principio et verbum deus apud deum ... ipsa est quia illud ostendit sicut est unde et verbum eius et lux eius rectissime dicitur. De peccat. merit. I, 25: nullus hominum illuminatur nisi illo lumine veritatis, quod deus est. De Trin. XIV, 15, 21: ubi nam sunt istae regulae scriptae ubi quid sit justum et injustus agnoscit ... ubi ergo scriptae sunt nisi in libro lucis illius quae veritas dicitur? VIII, 9, 13: vivendum tamen sic esse dei ministris, non de aliquibus auditum credimus, sed intus apud nos, vel potius supra nos in ipsa veritate conspicimus IX, 12, 17; de l. arb. II, 12, 34; de v. rel. 31, 57; de magistro 11, 38; in mehr unbestimmter passiver Form ist dieses Verhältnis ausgedrückt in quaest 54; de l. arb. II, 12, 34; de mus. VI, 1, 1; de Trin. 14, 15]. Das Ideale rationale Gedankensystem in der Gottheit, der κόσμος νοητός im plotinischen Sinn, und die gedankliche Grundlage für das menschliche Erkennen entsprechen sich, d. h. der Logos ist, wenn auch als lumen secretum in der Erleuchtung, der Mitteilung der Wahrheit an die Einzelseele individuelles Erkenntnisprinzip geworden. Die stufenweise Offenbarung seines Inhaltes ist die Stufe, auf der der Weise bis zur Gottschau, bis zur amplexio Dei gelangt (De Ord. II 2, 6: illi igitur sapiens amplectitur deum; eoque perfruitur qui semper

manet nec expectatur ut sit, nec metuitur ne desit, sed eo ipso quo ere et semper est praesens). Aus der Gleichsetzung der Vernunft nit der Wahrheit ganz allgemein (solil II, 18, 32, wo Augustinus die Seele, animus, mit der wahren Form identifiziert: nam ego puto orpus aliqua forma et specie contineri, quam si non haberet corpus on esset: si veram haberet animus esset. Forma schlechthin aber der vera forma wie Augustinus auch sagt, ist der Logos. De v. rel. 6, 56; 43, 81; de l. arb. II, 17, 45; Ep. 14, 4) folgt unmittelbar, wie Eggersdorfer (Fr. H. Eggersdorfer: Der hl. Augustinus als Pädagoge; Freiburg 1907) meint, daß auch die einzelnen Teilwahrheiten, in platonischer Weise auch die einzelnen Sätze der besonderen wissenschaftlichen Disziplinen Teilvernunft sind. Diese Gedanken decken sich ganz mit dem, was Augustinus über die mens, bzw. intellectus zu sagen weiß, und unser Denker ist in diesem Zusammenhang nahe daran, den Unterschied zwischen menschlicher und göttlicher Vernunft zu verlieren. Freilich muß zugegeben werden, daß Augustinus in den betretenen Bahnen nicht weiter ging, und die Konsequenzen nicht gezogen hat. Davor rettete ihn theoretisch die Unklarheit seiner Terminologie, praktisch aber sein kirchlicher Standpunkt von dem aus er mit aller Entschiedenheit nicht ohne verstecktem Spott die Anschauungen bekämpft, nach denen die Seele als Teil Gottes gefaßt wird (cf. Gangauf a. a. O. S. 134ff.).

Von Bedeutung für das Problem, ob bei Augustinus ein seelischer Dichotomismus zu statuieren ist, oder nicht, ist die Bestimmung des Intellektes bzw. der intelligentia. Der Intellekt erfaßt sich unmittelbar selbst, ist sich selbst immer präsent, indem er sich denkt, und gibt auf Grund der Verbindung von Subjekt und Objekt der Erkenntnis dieser selbst den höchst möglichen Grad der Sicherheit. (qu. 32: nos autem aliquid, non ita ut est intelligimus, velut hoc ipsum nihil intelligi, quod non ita ut est intelligitur. Quare non est dubitandum esse perfectam intelligentiam, qua prestantior esse non possit: et ideo non per infinitum ire quod quaeque res intelligitur nec eam posse alium alio plus intelligere). Sein Sein ist beständige Tätigkeit, und nur in seiner Tätigkeit ist er bewußt, und soweit er tätig ist, Bestimmungen, wie sie Augustinus auch der mens im allgemeinen zuweist, Bestimmungen, wie sie zum Teil nur dem göttlichen Denken zukommen können, wie sie aber anderseits eine endliche Vernunft voraussetzen. Der augustinische Seelenbegriff ist demnach kein

einheitlicher; er ist geteilt in Merkmale, wie sie sich im plotinischen Seelenbegriffe finden; das Erkennen erscheint als eine Scheidung in Subjekt und Objekt, als ein bewußtes Gegenübersetzen seiner selbst oder anderen Gegenständen gegenüber, die sich als die Inhalte desselben darstellen, welcher Gegenübersetzung aber Reflexion des Geistes auf sich selbst vorhergeht. (De Trin. XIV, 6, 8 tanta est tamen cogitationis vis ut nec ipsa mens quodam modo se in conspectu suo ponat, nisi quando se cogitat: ac per hoc ita nihil in conspectu mentis est, nisi unde cogitatur, ut nec ipsa mens, qua cogitatur, quidquid cogitatur aliter possit esse in conspectu suo nisi se ipsam cogitando; quomodo autum quando se non cogitat in conspectu suo non sit, cum sine se ipsa nunquam esse possit, qusi aliud sit ipsa, aliud conspectus eius invenire non possumus. Unde igitur aufertur mens, nisi a se ipsa et ubi ponitur in consepectu suo nisi ante se ipsam? Non ergo sibi erit, ubi erat, quando in conspectu suo non erat; quia ita, inde sublata est. Sed si conspicienda migravit, conspectura ubi manebit? An quas germinatur ut et illic sit et hic, id est, et ubi conspicere et ubi conspici possit, ut in se sit conspiciens, ante se conspicua? ... proinde restat ut aliquid pertinens ad eius naturam sit conspectus eius et in eam quando se cogitat, non quia per loci spatium, sed incorporea conversione revocetur: cum vero non se cogitat, non sit quidem in conspectu suo nec de illa suus formetur obtutus, sed tamen noverit se tamquam ipsa sit sibi memoria sui. Sicut multarum disciplinarum peritus, ea quae novit, eius memoria continentur, nec est inde aliquid in conspectu mentis eius nisi unde cogitat. X, 3, 5: quid ergo amat mens, cum ardenter se ipsam quaerit ut noverit dum incognita sibi est? Ecce enim mens semet ipsam quaerit ut noverit et inflammatur hoc studio. Amat igitur: sed quid amat? Se ipsam? Quomodo cum se nondum noverit, nec quisquam possit amare quod nescit? ... Quo pacto igitur se aliquid scientem scit quae se ipsam nescit? neque enim alteram mentem scientem scit, sed se ipsam. Scit igitur se ipsam. Deinde cum quaerit ut noverit, quaerentem se jam novit. Jam se ergo novit. Qua propter non potest omnino nescire se, quae dum se nescientem scit, se utique scit. Si autem se nescientem nesciat, non se quaerit ut sciat. Qua propter eo ipso quo se quaerit, magis se sibi notam quam ignotam esse convincitur? Novit enim se quaerentem atque nescientem dum se quaerit ut noverit; X, 8, 11).

Die dem Intellekt oben zugeteilten Prädikate gelten, wie bereits

emerkt, auch von der mens (cf. De Gen. ad. Lit. III, 20, 30; qu. 54), on der Augustinus erklärt, in de Trin. XIV, 6, 9: sed quoniam mentem mper sui meminisse, semperque se ipsam intelligere et amare quamvis on semper se cogitare discretam ab eis, quae non sunt quod ipsa t ... quaerendum est quonam modo ad cogitationem pertineat tellectus; notitia vero cuiusque rei quae inest menti, etiam quando on de ipsa cogitatur, ad solam dicatur memoriam pertinere. Si nim hoc ita esset non habebat haec tria ut et sui meminisset, et se telligeret et amaret: sed memimerat tantum sui, et postea cum gitare se coepit, tunc se intellexit atque dilexit. Mag nun hier er Begriff des Intellectus nach de Ord. I, 6, 13 im Sinne der visio nimae gefaßt werden, oder mit Ep. 218 mit der mens schlechthin entifiziert werden (cf. de Trin. X, 5, 7), oder aber ein besonderes ttribut über die Sphäre des mens hinausreichendes Merkmal sein De Trin. IX, 6, 11), jedenfalls ist so viel ausgesprochen, daß der ntellect sich immer denkt (semper se intelligit) im Ternare des Sich-innerns, Erkennens und Wollens in Einheit des Lebens sich zu-mmenschließt, ohne daß damit eine Beziehung zu einem von sich lbst verschiedenen Gegenstande, oder auch zu sich selbst bewußt egeben wäre. Das Bild, die Vorstellung jeglichen fremden und des igenen Seins ist im mens vorhanden, ist in den psychischen Lebens-usammenhang aufgenommen, der sich in der Erinnerung, Denken nd Lieben erfüllt, wobei in keiner Weise eine bewußte Apperzeption er Gegenstände im Denken gegeben sein muß. — (De Trin. X, 10, 14; 2, 19; XV, 10, 17: sed nunc de iis loquamur, quae nota cogitamus habemus in notitia, etiam si non cogitemus, sive ad contemplativam ientiam pertineant, quam proprie sapientiam sive ad actionem, uam proprie scientiam nuncupandum esse disserui. De his ergo nunc sserimus quae nota cogitamus et nota sunt nobis etiam si non ogitentur a nobis. Sed certe si ea dicere velimus, nisi cogitata non ossumus).

Augustinus Zwiespältigkeit der Seele tritt hier wieder hervor, nd ebenso sein Neuplatonismus, den er nicht zu überwinden vermag; ie Identifizierung zwischen dem conspectus mentis und der notitia entis und die a priori damit gegebene unmittelbare und stetige elbstschau ist dem plotinischen Nusbegriffe entnommen; das con-pectum esse wird identisch mit dem cogitare; eine Verschiebung ritt jedoch dadurch ein, daß Augustinus den Begriff des cogitare dem

empirischen Bewußtseinsleben zuteilt, in das natürlich auch da
semper in conspectum esse mentis bzw. semper se intelligere der men
nur fällt durch die bewußte Hinordnung des Geistes auf diese Tätig
keit des Geistes, wodurch dann Augustinus die enge Verbindun
zwischen Geist und Seele zeigt, eine Verbindung, wie wir sie auch i
gleicher Weise bei Plotin finden. Vom Geiste verlangen wir, daß e
seine eigene Wesenheit und was in ihm ist, ergründe. (Enn. V, 3, 3)
es gibt ein einfaches Sichselbstdenken, von dessen Wirklichkeit ma
ohne viele Widersprüche nicht absehen kann (V, 3, 1; 3, 6), das in
eigentlichen Sinn nicht Denken, sondern bloße Schauung des Ge
gebenen ist, weil ja sich selbst stets gegenwärtig (V, 3, 9). Wie i
dieser Selbstgegenwart des Geistes allein die volle Wahrheit begründe
liegt, haben wir bei Plotin wie bei Augustinus schon gesehen. Un
wir dürfen nicht außer acht lassen, daß dieses Denken ein bewußte
Denken ist; denn obwohl der Geist als eine Einheit wiederholt dar
gestellt wird, so ist er doch nicht mehr eine Einheit im Sinne de
Einfachheit, sondern er schließt bereits eine Vielheit ein, die zwa
nicht die Einheit stört, aber doch als einzelne Momente in sie auf
genommen ist (V, 3, 15; V, 1, 7; VI, 9, 5); wo aber Vielheit, da auch
Bewußtsein (V, 6, 5). Der Geist allein hat ein Denken seiner selbs
wie die augustinische mens, die Seele denkt anderes, bzw. sie hat de
Gegenstand ihres Denkens nicht in ihrem eigenen Sein, sondern i
dem, was ihr vom Geiste gegeben wird, und was sie von seinem Licht
bestrahlt erkennt. Der Seele ist überhaupt nicht eigen das Denken
sondern das Nachdenken, die Bereicherung ihrer selbst durch da
Nachdenken (V, 1, 7); bei Plotin ist Idee Geist und der Geist die Ide
(V, 9, 8), wie bei Augustinus der Logos die Einheit der rationes; darum
gibt es für ihn nichts zu erwerben, ist nicht gehalten nach außen z
gehen, wie die Seele, braucht nicht zu finden, um zu besitzen (V, 9, 8)
lauter Bestimmungen, wie wir sie im augustinischen Logosbegriff
finden, Bestimmungen, wie sie den Begriff der mens ausmachen, im
Begriffe des Intellektus, der intelligentia, sich finden, die die intelligible
Dinge in sich schließe. Der Logos ist Leben, Sein, Denken, Licht
und dadurch, weil Denken und Sein in einem Subjekt, auch Wahrheit
Der Nus ist Leben und zwar ursprüngliches Leben (V, 3, 9), das Leben
ist Weisheit, dieselbe Weisheit, die nicht durch Nachdenken gewinn
(V, 8, 5), sondern erkennt in unmittelbarem Lichte, welches das Ein
über den Geist ausgießt (V, 5, 7), der seinerseits die Seele zu beleuchten
imstande ist (V, 3, 8f.).

Der metaphysischen Fassung der Begriffe Geist und Seele folgt auch eine psychologische. Der Geist schaut sich selbst und denkt nicht über sich selbst nach; denn er ist sich selbst stets gegenwärtig; die Selbstgegenwart des Ich wird abhängig gemacht von der Hinlenkung der Seele zum Geiste, und das reine Denken mit der Tätigkeit des höchsten Seelenteiles identifiziert (V, 3, 9). Augustinus geht über Plotin in seinem Logosbegriffe und dessen Verhältnis zur Seele hinaus; er faßt den Logos transzendenter, da er in ihm doch vorwiegend die hypostasierte göttliche Vernunft sieht, und insofern in das rein innergöttliche Leben mit einbezieht, wenn er ihn auch unter der Vorstellung des Inbegriffes der Wahrheit, die dem Menschen leuchte, zur geschaffenen Vernunft herabzieht, und um durch ihn nur die wahre Erkenntnis zu gewähren. Wenn Augustinus von der mens bzw. dem intellectus die oben angegebenen Prädikate aussagt, und das Sehen seiner Selbst zu seinem eigenen Wesen erhebt, so hat er damit die plotinische Bestimmung des Nus aufgenommen (cf. De trin. IX, 4, 5ff.). Wenn er aber dann ausdrücklich von der mens die Forderung des cogitare erhebt, damit der Geist sich wisse, so hat er damit auf den plotinischen Begriff der Seele übergegriffen, von der Plotin auch angibt, daß sie stets tätig sei, aber doch nicht alles im Bewußtsein erfasse (I, 4, 9; IV, 8, 8; V, 1, 12), geht aber über den bloßen Seelenbegriff hinaus, da Selbstwissen für die Seele nach Plotin nicht besteht. Und so verbindet sich mit dem augustinischen Seelenbegriff einerseits das stets bewußte Denken des Geistes, anderseits die stete nachdenkende Tätigkeit der Seele, die ihr Tun bald auf diesen, bald auf jenen Gegenstand richtet (V, 1, 11), aber nur durch Hinordnung der Aufmerksamkeit auf das Tun zum bewußten Tun wird; so ist es natürlich, daß Augustinus in der Aufnahme dieser verschiedenartigen Elemente in seinem Seelenbegriff das stete Sichselbstdenken des Geistes zum bloßen Selbstwissen, zum nosse, abschwächt, und in ihm gleichsam die Möglichkeit, im Menschen durch das cogitare bewußt zu werden, sieht. Augustinus scheint hier die aristotelische Vorstellung des aktiven und passiven Intellektes vorzuliegen, nach der die Seele als möglicher Verstand erst formiert würde durch den denkenden Geist als aktivem Intellekt: cum vero se cogitat, non sit quidem in conspectu suo, nec de illa suus formetur obtutus. Dieser Gedanke hat noch weitere Bedeutung, und ich verweise hier auf das, was oben bereits über das Verhältnis von cogitare und nosse

gesagt wurde. Haben wir hier bei Augustinus festzustellen vermocht, daß gewisse Sätze, die Idee Gottes, das Selbstwissen des Geistes immer bekannt seien, und daß die Seele in ihrer Tätigkeit stets unwandelbaren Normen unterliege, daß die Seele jedoch bei all ihrer Tätigkeit immer bloß auf einen Gegenstand sich zu konzentrieren vermag, den sie aus einer unendlichen Fülle von Vorstellungen herausgreift, so finden wir hier, wie schon erwähnt, ein Verhältnis zwischen Geist und Seele ausgesprochen, das dem Verhältnis von Möglichem und Wirklichem für das menschliche Bewußtsein gleichkommt: die Seele ist Explikation, Analyse des im Geiste (memoria) Gegebenen, wodurch dann, weil durch Apperzeptionsakte (cogitare) erfolgend, notwendig auch Bewußtsein gegeben ist; darum, wie Augustinus sagt, kein Bewußtsein von der Selbsterkenntnis der mens, außer durch das cogitare. Plotin drückt den gleichen Gedanken so aus, daß er sagt, wir haben die Ideen in doppelter Weise: in der Seele entwickelt und getrennt, in der Vernunft aber in Einheit (I, 1, 8). Wie die Vernunft, der Geist sich stets gegenwärtig ist, so schaut und denkt er sich unmittelbar (V, 3, 9), und es ist dies ein Denken seiner Selbst, seiner Inhalte (V, 1, 4), ein Denken, nicht um zu erkennen, sondern ein Denken, in dem alles Intelligible in wesenhafter Einheit zusammengefaßt und geschaut wird (V, 9, 8; V, 9, 5), die das Bewußtsein schlechthin ist. Denn der Zustand, in welchem wir uns am meisten unserer selbst bewußt werden, ist der, in welchem das Wissen von uns selbst und wir selbst eine Einheit bilden (V, 8, 11). Augustinus und Plotin treffen sich in der Hinaushebung der eigentlichen geistigen Tätigkeit über das menschliche Bewußtsein vollständig. Der Geist ist die Fülle, der Reichtum, und er denkt und weiß in seinem eigenen Lichte, die Seele steht mit ihm in Zusammenhang, um von ihm beleuchtet, zur Erkenntnis zu gelangen. Dem *νοεῖν* (nosse, intelligere) tritt das *διανοεῖν* (cogitare) zur Seite. Der Geist besitzt schon, und zwar im sichersten Besitz, in untrüglichster Wahrheit; die Seele ist leer, dem Geiste zugewandt, um Inhalte zu gewinnen, durch Nachdenken sich zu bereichern; denn Nachdenken setzt voraus, daß man noch nicht habe (III, 8, 3; V. 1, 4; V, 8, 4), und Plotin bestimmt dieses Haben näherhin als Haben im Bewußtsein, wie Augustinus, wenn er sagt, daß der Gebildete viele Wissenschaften habituell besitze, ohne sie zu denken, ohne sich aktuell jederzeit sich damit zu befassen; und wie Augustinus den Begriff des cogitare in diesem Zusammenhang

ennt, so Plotin das προσοχὴν ἔχειν, das dies Denken des Nus in aufnerksamer Hinordnung auf dasselbe in der Seele erscheinen lassen olle (V, 1, 12); denn nur dadurch wird die vom Nus in die Seele geangende Wahrheit eine bewußte Wahrheit (IV, 8, 8; 3, 30). Die eele muß den Geist befragen, den sie besitzt, den sie aber oft verachlässigt (V, 3, 9; 1, 12; 3, 3), sie muß zu dem erleuchtenden Prinzip inbewegt werden, um sich selbst gegenwärtig zu sein (V, 3, 9). Die eele hat den Geist, oder in der Terminologie Augustinus, den Logos, ie Wahrheit, Christus, den Lehrer; nur ergreift sie nicht, was sie hat, . h. sie setzt jene Bedingungen der Aufmerksamkeit und Hinordnung icht, die gefordert ist, die Wahrheit zu erfassen (I, 1, 11; 2, 4).

Wenn wir auf die eben gemachten Ausführungen einen Blick urückwerfen, so tritt ein beiden Denkern vor allem gemeinsamer undamentaler Gedanke hervor, der Gedanke an das Bewußtsein, n das unmittelbar erlebte, empirische Bewußtsein. Alle Wirklicheit, alle Wahrheit, alles Leben und Denken, wie es durch die beiden egriffe Nus und intellectus repräsentiert ist, hat im eigentlichen inn für den Menschen doch nur Wert, insofern er dieselbe im Beußtsein zu erfassen vermag. Es liegt ein denkendes Prinzip im lenschen, ein im höchsten Grade bewußtes Prinzip; aber was für rfolge sind damit für den Menschen als physisch-psychisches Wesen egeben, wenn dieses uns verborgene, denkende Bewußtsein auf sich eschränkt bleibt, und dem Menschen als Bewußtseinswesen sich icht offenbart? Es liegt im Menschen ein Bewußtsein des Geistes nd ein Bewußtsein der Seele, die beide an sich von einander *metahysisch* unabhängig für sich selbst bestehen, so daß also ein Beußtsein, Tätigkeit, Denken bestehen kann, ohne daß damit ein Beußtsein in der Seele gegeben ist; das Eine ist *seinem Wesen ach* Bewußtsein, das andere nur *durch erfahrungsgemäße edingungen*. So sehr sie mit dieser Auffassung des Bewußtseins en metaphysischen Dualismus auch in die Psychologie und in den lenschen hineintragen, suchen sie ihn zu überwinden durch den Beriff der Aufmerksamkeit, der inneren Hinordnung, durch den eine kennende Erfassung auch der transzendenten Wahrheit möglich ird. Muß dem Geiste Bewußtsein beigelegt — ist es unzulässig, er Seele das Denken ihrer selbst zuzuschreiben, so ist es erst recht nzulässig, es der Natur des Geistes beizulegen, wenn dieser die Erenntnis der übrigen Dinge zwar hat, zur Erkenntnis und zum Wissen

seiner selbst aber nicht gelangen soll — und muß dieses Bewußtsein als das Bewußtsein im eminenten Sinn des Wortes aufgefaßt werden, so wird dieses Bewußtsein zum Unbewußtsein in Beziehung auf das Erfahrungsbewußtsein der Seele, oder mit anderen Worten: es gibt auf Grund der Beziehung von Geist und Seele Erkenntnisse, Wissen, die für sich und an sich bestehen in ihrer Einheit, eine denkende bewußte Intelligenz konstituieren, für den Menschen aber ein unbewußtes Sein darstellen, und als unbewußtes Erkennen an realem Wert dem bewußten sogar weit voranstehen; es ist der Begriff des Unbewußten bei beiden Denkern ein bloßer relativer, und gilt bloß in Beziehung auf das erfahrungsmäßige Bewußtsein. Es erhebt sich hier nun die Frage, auf welche Weise die mens oder unter welchen Umständen die mens aus der bloßen Selbsterinnerung zur aktuellen, im Bewußtsein reflektierenden Tätigkeit sich selbst gegenüber fortschreitet. Die Lösung dieser Frage gibt unser Denker in seinen Darlegungen über Bedeutung und Wert des Erfahrungswissens als erregender, ermahnender okkasionaler Ursachen. Doch bleibt unerklärt, aus welchem Grunde die mens, die sich selbst stets zugewandt ist, kein Bewußtsein von dieser geistigen Selbstschau hat. Ich konnte auf dieses Problem im Sinne einer Lösung desselben keine direkte Bezugnahme bei Augustinus finden, wohl aber die Bemerkung, daß der Geist Kenntnis von seiner steten Selbstkenntnis und Selbstliebe erst habe, durch sein Sichselbstdenken, wenn er in De Trin. X, 8, 11 ausführt: interior est enim ipsa non solum quam ista sensibilia quae manifestae foris sunt, sed etiam quam imagines eorum, quae in parte quadam sunt animae, quam habent et bestiae, quamquis intelligentia careant, quae mentis est propria. Cum ergo mens sit interior quodam modo exit a semetipsa ... quae vestigia tamquam imprimuntur memoriae, quando haec quae foris sunt corporalia sentiuntur, ut etiam cum absunt ista, praesto sint tamen imagines eorum cogitantibus. Cognoscat ergo semetipsam, nec quasi absentem se quaerat, sed intentionem voluntatis, qua per alia vagabatur, statuat in semet ipsam et se cogitet. Ita videbit, quod nunquam se non amaverit, nunquam nescierit, und daß ihm das obenaufgeworfene Problem selbst unlösbar sei; ibid. XIV, 7, 9: sed unde diu non cogitaverimus, et unde cogitare nisi commoniti non valemus, id nos nestio quo eodemque miro modo, si potest dici scire nescimus. XIV, 6, 8: Augustinus verbindet den psychologischen Begriff des Bewußtseins und der Seele mit dem

etaphysischen Begriff der Wahrheit, und läßt beide in seinen Seelen-griff eingehen. Die einheitliche Bestimmung des Seelenbegriffes i für Augustinus selbst, wie wir sehen, nicht ohne Schwierigkeit.

Den Begriff des reinen Denkens, der im mens steckt, hat Augustinus r griechisch-alexandrinischen Philosophie entlehnt, wo er extra-ntale Bedeutung hatte, und ihn mit dem Begriff der veränderlichen ele verbunden, wie ihn das empirische Bewußtsein angibt. Da gleich dieses reine Denken dem historischen Ursprunge nach als le Quelle aller wahren Erkenntnis gefaßt wird, so verstehen wir, ß Augustinus mit Nachdruck die Abkehr von der Sinnlichkeit und r Welt der Erscheinung, des Scheines, die der reinen Wirklichkeit genübertritt, fordert, und nie müde wird, zur Einkehr in sich selbst ermuntern, wo die intelligible Welt, die reine Wahrheit dem Geistes-ge sich zeigt. Da diese als die volle Wirklichkeit erscheint, so ist mit notwendig auch der Begriff der Kausalität gegeben; und dieser inen Wirklichkeit gegenüber, die als solche dann auch als höchste ausalität erscheint, hat das geschöpfliche Sein nur untergeordnete edeutung: es ist nur Werkzeug in der Hand der höchsten Ursache. lle diese Momente sind in den Seelenbegriff Augustins aufgenommen, er nicht zur Konsequenz entwickelt, weil nach dogmatischer Lehre, e Augustinus vertreten wollte, das reine Denken, der Logos, die eisheit, die Wahrheit als transzendentes Sein aufgefaßt werden uß. Die Nachwirkung aber sehen wir noch in der Lehre, daß der ogos es sei, der den Menschen die Wahrheit vermittle, die wahre rkenntnis der Seele einstrahle, der in der ratio der Dinge sich fenbare.

(Schluß folgt im nächsten Heft.)

Metz, den 5. März 1915.

Hochgeehrter Herr Professor,

Im „Archiv für Geschichte der Philosophie" Band 23, 1910 findet sich S. 338—373 der Schluß der sehr interessanten und belehrenden Arbeit Leo Jordans. S. 338 wird Malebranche zitiert. Der Autor bemerkt: „So also lehrte M., ohne daß es uns leider gelungen wäre, die Stelle nachzuweisen, wo er dies sagt."

Mit einer Dissertation über Ms. Psychologie beschäftigt, bin ich in der Lage, die gesuchte Stelle anzugeben und wäre Ihnen für gütige Vermittlung dieser Mitteilung an den Herrn Autor sehr dankbar.

Die Stelle steht: „Recherche de la vérité" livre 6, partie 2 chapitre 3. (In Bouillier's Ausgabe Seite 64.)

Mit vorzüglicher Hochachtung grüßt Sie

Dr. Ed. Spehner,

Metz-Queuleu, Rheinische Str. 8.

Jahresbericht über die Philosophie im Islam.

Von

Prof. Dr. **Horten** in Bonn.

(Fortsetzung.)

uart, M. Clement, Textes Persans relatifs a la secte des Houroûfîs publies, traduits et annotés par M. C. Hu. suivis d'une étude sur la religion des houroûfîs paı le docteur Rizá Tevfîk commu sous le nom de Feylesouf Rizá. Leiden 1909.

Zu den Werken über die Geheimlehren im Islam tritt diese Publikation uarts als letzte und bedeutendste hinzu. Sie bestätigt von neuem, daß den abbalistischen Spekulationen eine vollständige Philosophie zugrunde liegt. ine Reihe von unbekannten Schriften werden hier in persischem Originale ıd französischer Übersetzung geboten: 1. Das Buch der richtigen Leitung. s bringt einige Prinzipien über den Wert und die Berechnung der Buchaben. 2. Das Buch der Geheimlehren bespricht die Stellung der Imame. Das Buch der Ziele entwirft ein neuplatonisches Weltsystem, wie es aus vicenna bekannt ist. Die Geschöpfe bilden, von der Hyle aufsteigend, eine ontinuierliche Reihe, indem jede höhere Stufe die Vollkommenheiten der ederen in einer höheren Einheit, vermehrt um eine neue Entelechie, umfaßt. er Mensch umfaßt als Mikrokosmos alle Stufen des Makrokosmos. 4. Kleine bhandlungen. 5. Das Atom. 6. Kabbalistische Abhandlungen, die die torientalische Idee des Parallelismus der Welten ausführen (Makrokosmos eich Mikrokosmos). 7. Das Buch Alexandeıs.

Einen klaren Einblick in die neuplatonische Gedankenwelt, der Hurufis währt uns die Studie des Dr. Rizá Tevfîk, die den Anhang des obigen Werkes ldet. Fadlallah, 1394 durch Miránschah, einen Sohn Timurs, hingerichtet, arte seinen Schülern folgendes System, das von Ali alála, seinem Nachlger, in dem Orden der Bektaschis verbreitet wurde. Es existiert eine erste raft, die ewig und einfach in sich besteht. Sie spricht ein seelisches, inneres ort (Logos) aus, das abstrakt und universell ist. Dieses individualisiert ch und wird dadurch zum äußeren, d. h. ausgesprochenen Worte, den Buchstaben des arabischen resp. den 32 des persischen Alphabetes. Diese ıchstaben sind die Elemente, aus denen die Weltkörper, Materie und Form, ıd letzthin das Selbstbewußtsein in uns entstehen. Wie die Welt des Logos sind e universellen Wesenheiten, die platonischen Ideen, solche die sich zur Gottheit ie Attribute verhalten. Sie sind nur dem Wesen, nicht der Zeit nach später

als Gott, und den Dingen immanent. Aus ihnen entstehen die materielle Dinge wie der Akt aus der Potenz. Die Sinneswelt ist also eine Aktualisierun der Ideenwelt. Ebenso wie die „Ideen" ist auch ihr Substrat, die erste Kraft Gott, in der Sinneswelt immanent und aktualisiert sich in ihr. Dadurch, da das Unendliche und Absolute sich begrenzt, determiniert und kontingent Formen annimmt, wird es (Gott) zur Welt. Die Welt ist also eine Erscheinungs form der Gottheit. Ihre 32 Elemente sind Worte Gottes. Gott ist in sic (S. 248) weder Substanz noch Akzidens. Die Welt beschreibt einen Kreislau indem sie aus dem Logos entsteht und wieder in ihn versinkt (Nirwana Wir werden also am Ende der Dinge zum Logos selbst. Der Mensch ist di Inkarnation und Personifikation Gottes. Im Tode trennt sich seine Individualität von seinem Wesen „wie die Haut von dem Körper" und es bleibt das absolut Sein (buddhistisches Nirwana). Wenn die Sinneswelt sich täglich verändert so bedeutet dieses nur, daß Gott sich täglich mit einem neuen Kleide umhüll Daß der Mensch eine Erscheinungsform der Gottheit ist, ist die Geheimlehr des Koran. Besonders bedeutende Inkarnationen Gottes sind die 120 00 Propheten bis auf Fadlallah, der im Mahdi der Endzeiten, dem Antichris wiederkehren wird. Die sinnliche und philosophische Erkenntnis sind un genügend. Die mystische Intuition muß beide vervollkommnen. Wenn i dem Gottesbegriffe dieser Sekte die Idee der Potenzialität enthalten ist die sich zur Welt entfaltet, so ist vielleicht der Umstand für die Entstehun dieser Lehre besonders zu betonen, daß das Wort „Kraft" mit dem man Got bezeichnete, wie die termini potentia und dynamis sowohl eine Aktualität als auch eine Potenzialität ausdrückt. Zwei wesentlich verschiedene Begriff sind hier in einem Terminus vereinigt. Die Lehre von dem Worte Gottes, d einen Grundzug der Kabbalistik im Islam bildet, ist ein Ausläufer der spekulati theologischen Streitigkeiten der ersten Jahrhunderte des Islam über das Wo Gottes, den Logos (ob es ewig oder erschaffen, getrennt von Gott oder identis mit ihm sei). Neben diesen christlich-altorientalischen Einflüssen (Marduk idee) laufen indische (Pantheismus, und Lehre von den Existenzformen d Buddha-Imámlehre) und persische (Gott wird als das Licht, das Böse a die Finsternis bezeichnet). Die Religion der Drusen und Nusairier stimm mit der hier entworfenen in den wesentlichen Zügen (abzüglich der Kabbalisti überein.

Frank, Dr. Rudolf: Scheich 'Adi, der große Heilige der Jezidis in: Türkisch Bibliothek, herausgegeben von Dr. Georg Jacob, 14. Bd., 1911, 134 S

Der Meister Adi (gen. Hakkári 1163 †) interessiert die Philosophie insofern er ein Gegner der spekulativen Theologen liberaler Richtung (de Mutaziliten) ist. Er leugnet die Willensfreiheit und betont die naiven eschato logischen Vorstellungen des Islam, die die liberalen Theologen in geistige Sinne interpretiert hatten. Trotzdem nimmt er (S. 13) eine liberal-theologisch Ansicht an, daß nämlich der Glaube vermehrbar und verminderbar sei. Da e eine Tugend ist, gelten von ihm die Gesetzmäßigkeiten, die Aristoteles von de Qualitäten lehrt, daß sie vermehrt und vermindert werden können. Durc die (indische!) Askese gelangt der Mensch dazu, sein eigenes Selbst zu ver

ichten (23, 13) und sich dadurch Gott zu nähern, der „ihm ein neues Ich S. 23, 5) verleihen wird". Der Pantheismus und die Seelenwanderung (S. 41), ie in ihren Ursprüngen auf Indien hinweisen, treten in den Gedichten[1]) S. 109—126) und Prosastücken klar hervor z. B. S. 38 Z. 2 mit: „In meinem eiste (sirr) ist meine Erkenntnis vorhanden, die besagt: keine Gottheit xistiert außer mir (dem Mystiker Adi)". Auch die indische Idee von der Viederkehr des Imam (Wiederkehr des Buddha) lebt in dem von Adi geiifteten Orden fort (S. 47). Das sonst deutlich hervortretende Streben

[1]) Nach philosophischer Terminologie könnten einzelne Verse anders iedergegeben werden (S. 109 V. 4). Mein (unvergänglicher, weil unkörpercher) Geist (sirr) war erhaben über die (vergänglichen) Seinsformen (der örperwelt: Bewegung, Ruhe, Verbindung und Trennung) vor meiner anifestation (in der sublunarischen Welt). Vor der leiblichen Geburt befindet ch der Mystiker in Gott und der Geisterwelt. Er präexistiert daher von wigkeit. Der unkörperliche Geist ist wie alle rein geistigen Substanzen ewig ı Gott und aus ihm emanierend. Zeitlich erschaffen ist nur das Materielle nd räumlich-zeitlich Vergehende, was als „Seinsformen" (akwán) bezeichnet ird. S. 112 V. 5. Da der Mystiker eine Emanation des göttlichen Wesens t, besitzt er göttliche Autorität und Macht. Er ist also der Gnadenspender, er zu Gott führt. „Ich habe die Macht, so kann er sagen, die Menschen zu ott hinzuführen und ihnen die Freundschaft Gottes, die Heiligkeit zu verihen." V. 7: „Ich bin der Gesetzgeber des Sittengesetzes (stehe über der ttlichen Weltordnung) und erlasse Bestimmungen über das dem Werden nd Vergehen unterworfene Sein (stehe ebenfalls über den Naturgesetzen). . 10: Die „Distanz zwischen den beiden Kurven" ist ein mystischer Terminus, it dem Schirazi (1640 †) in seinem Werke: „Die vier Reisen" die teilweise ereinigung mit Gott, in der noch ein Zwischenraum zwischen dem Mystiker nd Gott bestehen bleibt, also die Vorstufe des vollständigen Nirwanas, beichnet. Gott ist der Endpunkt zweier Kurven. Die absteigende bedeutet as Ausgehen der Geschöpfe von Gott nach den verschiedenen Stufen der Vesen (Geister — Seelen — Körper). Die aufsteigende Kurve hat Gott ım Zielpunkte (nicht wie die absteigende zum Ausgangspunkte), indem sich le Geschöpfe wiederum auf Gott hinbewegen und zwar aufsteigend, d. h. it zunehmender Vollkommenheit (Körper — Seele — Geist). Dieses ist der reislauf des Kosmos, eine Vorstellung. der als optisches Bild wohl die Sphärenewegung zugrunde liegt. Der Zwischenraum zwischen diesen beiden Kurven t ein Gebiet vor Gott, nicht das innerste Wesen Gottes selbst, sondern Gott, sofern er Ausgangs- und Endpunkt der Geschöpfe ist, also in Beziehung ı außergöttlichen Dingen steht. Schirazi bezeichnet diesen Punkt, der auch ne mystische Station ausmacht, als Gott, insofern er Namen und Eigenschaften esitzt. Diese kommen ihm nur in Beziehung zu den Geschöpfen zu und geben cht sein innerstes Wesen wieder. V. 12: Statt „Gunst" ist „Verbindung nd Vereinigung mit Gott" zu setzen. Zu dem Wunder des wandelnden Felsens S. 120 u. 126) vgl. man I. Corinth. 10. 4.

Hakkáris, seine Orthodoxie hervorzukehren, geht wohl aus dem Bestreben hervor, seine esoterischen, heterodoxen Lehren zu verdecken.

Die vorliegende Arbeit ist eine sehr dankenswerte und fleißige Studie über einen sehr einflußreichen Ordensstifter und mystischen Orden im Islam (die Jezidis und Adawíja), die uns philosophische Systeme in ihrer Anwendung auf das praktische Leben — den Orden in Indien zu vergleichen — zeigen. Vielleicht gelingt es einmal, einer systematischen Darstellung ihrer Weltanschauung habhaft zu werden.

Guttmann, Dr. Jakob: Die philosophischen Lehren des Isaak ben Salomon Israeli. Münster i. W 1911. 70 S.

In die Gedankenwelt der islamischen Philosophie führt uns der jüdische Arzt und Philosoph Israeli, ein Zeitgenosse Farabis. Er vertritt die neuplatonische Emanationslehre, wie sie von Farabi gelehrt wird. Sogar seine Terminologie weist auf diesen Philosophen hin, der in seinen Ringsteinen (Nr. 73) die verschiedenen Welten als „Horizonte" (ufq) bezeichnet, wie Israeli. — Der Verstand erkennt das Unveränderliche und Ewige (S. 26 Z. 17 „womit die Erkenntnis der ihrer Natur nach ‚früheren' l. ewigen — arab. kadîm — Dinge gemein ist." Das „antiquus" der Anm. 2 bedeutet ebenfalls „ewig" als Wiedergabe des genannten arabischen Terminus). Von den spekulativen Theologen des Islam ist unserem Philosophen Nazzám (ca. 845) bekannt geworden (S. 76f.). Er zitiert ihn gerade in einer Lehre, in der Nazzám selbst sich in einen Widerspruch zu verwickeln scheint: Die Körper sind aus aktuell unendlich geteilten Teilchen zusammengesetzt. Dieses verstand Israeli in dem Sinne, daß nach Nazzám die Körper aus unteilbaren Teilchen beständen. Nazzám leugnet jedoch die Atomistik, da diese besagt: Die Körper bestehen aus aktuell endlich geteilten Atomen. Unteilbar müssen freilich auch nach Nazzám die letzten Bestandteile der Körper sein, da eine aktuell ausgeführte unendliche Teilung nicht weiter fortgeführt werden kann. Darin berührt sich Nazzám wiederum mit seinen Gegnern, den Atomisten, von denen er in allen anderen Punkten weit abweicht. In die Behauptung Guttmanns, Israeli habe Nazzám mißverstanden, möchte ich daher nicht ohne Vorbehalt einstimmen. Es könnte sein, daß er diese Lehre sehr gut verstanden und aus ihr eine naheliegende Konsequenz deduziert habe. Die Studie Guttmanns ist eine dankenswerte, von reicher Literaturkenntnis und gutem Verständnisse der einschlägigen Probleme zeugende Arbeit.

Besondere Erwähnung verdient eine Sammlung von populärwissenschaftlichen Werken, die von L. Cranmer-Byng und S. A. Kapadia herausgegeben wird. Sie trägt den Namen: „The wisdom of the East" und verfolgt den Zweck Orient und Occident „East and West, the old world of Thougt and the new of Action" in nähere geistige Verbindung zu bringen. Um dieses Ziel zu erreichen, ist vor allem die Gedankenwelt des Orientes dem Abendlande zugänglich zu machen. Der Kreis der bereits vorliegenden Publikationen erstreckt sich auf alle orientalischen Völker, einschließlich Japans und Chinas. Im Folgenden sollen nur solche Arbeiten dieser Serie besprochen werden, die sich mit der spekulativen Gedankenwelt der islamischen Kultur befassen.

Mystische Gedichte von Sadi (1291 †) legt uns Wollaston, Arthur N. adi's Scroll of Wisdom; London, John Murray 1906, 63 S., 12⁰) vor. Die nleitung orientiert über die Lebensschicksale des bekannten Dichters und ine Tätigkeit, während der zweite seine ethischen und mystisch-religiösen hren in gefälliger englischer Übersetzung (aus dem Pand Namah) bringt. adland, Davis führt uns zwei andere bekannte Mystiker vor, Rúmi, Galaluddin 273 †) und Gámi (1492 †: The Persian Mystics I Jaláluddin Rúmi; 1907, 5 S, 12⁰; II Jámi, 1908, 107 S., 12⁰). Eine Einleitung berichtet in der ersten hrift über die persische Mystik, „die Religion der Liebe", Leben und Werke ímis und ihre Bedeutung. Auf sie folgen Gedichte aus dem Diwan, den ími seinem Freunde Schamzi Tabriz widmete, und aus dem Masnavi. atonische und pantheistische Gedanken begegnen häufig. Ebenso will- mmen wie dieses ist das zweite Werk, das über Gámi handelt. Andere ystische Poesien des obengenannten Sadi enthält das Werk von Cranmer- yng: The Rose — Garden of Sa 'di; 1909, 64 S., 12⁰. In die seelischen Kämpfe s bekanntesten islamischen Theologen und Philosophen führt uns die Schrift n Claud Field ein: The Confessions of al Ghazzáli; 1909, 60 S., 12⁰. Die ngriffe Gazális gegen die von ihm als Unglaube empfundene aristotelische ilosophie werden eingehend gewürdigt. In die moderne Bewegung des rsischen Mystizismus, der den Namen Bábismus führt (ihr Prophet ist Báb; 50 †) führt uns die Schrift von Eric Hammond: The Splendour of God, ing extracts from the sacred writings of the Bahaïs; 1909, 124 S., 12⁰. Durch ieben Täler" führt der Menschen Weg zum Versinken in Gott, dem Nirwana. aß die islamische Mystik eine spekulative Weltanschauung enthält, also in e Entwicklungslinie der Philosophie einzuzeichen ist, lehren diese sehr nkenswerten Arbeiten immer von neuem. Den ethischen Inhalt der arabi- hen Sprichwörter entwickelt Wortabet, John: Arabian Wisdom, selections d translations from the arabic; 1910, 75 S., 12⁰. Derselben Sammlung ge- ren an: Brönnle, Paul: The Awakening of the Soul, from the Arabic of ibn fail, und: Baerlein, Henry: The Diwan of Abul-Ala (al Maarri). Die vor- gende Sammlung befaßt sich hauptsächlich mit der mystisch gerichteten ilosophie des Orientes. Es wäre zu wünschen, daß sie in derselben an- rechenden Art auch die rein theoretische Geistesarbeit des „Ostens", in r das Gefühl nicht dieselbe Rolle spielt, wie in der Mystik, in den Kreis ihrer röffentlichungen ziehe.

orten, Dr. M., Die Gottesbeweise bei Schirázi (1640 †). Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Theologie im Islam. Bonn (Cohen) 1912, S. 102.

Die Gottesbeweise Schirázis enthüllen uns die ganze Eigenart des Denkens d Deduzierens dieses Philosophen, der der bedeutendste Denker seiner it ist und auf der Basis neuer und eigener Grundgedanken eine harmoni- he Weltanschauung konstruierte. Seine Tendenz ist es, in den Gottes- weisen einen terminus medius zu finden, der von Gott selbst nicht ver- hieden ist. Die vom Wesen Gottes verschiedenen termini, die die herrschende ilosophie verwendet, z. B. die Bestimmungen der erschaffenen Dinge als

kontingenter, verursachter und zielstrebiger, scheinen ihm Umwege, wen nicht gar Abwege zu sein. Der Mittelpunkt seines Beweises ist demnach da Sein, das sich vom Wesen Gottes nicht wie etwas Fremdes unterscheide Der Beweis selbst ist ferner eine mystische Intuition, kein Rückschluß vo der Wirkung, den Geschöpfen, auf die Ursache, den Schöpfer, — und zude ein ontologischer Paralogismus, verwandt mit dem des Anselmus: Das Sei besagt in seinem eigentlichsten Inhalte, daß es seiend, ist also existiert. Got ist nun aber das Sein. Folglich muß er existieren. Das Sein der Weltdinge i ein unvollkommenes und potenzielles. Das Unvollkommene setzt nun ab das Vollkommene, und das Potentielle das Aktuelle voraus. Folglich muß ein absolut vollkommenes und aktuelles Sein geben. Diese letzte Argumentati identifiziert Schirázi seltsamerweise mit dem obengenannten Beweis Sie ist jedoch offenbar von diesem durchaus verschieden, enthält einen Rüc schluß von den Geschöpfen auf den Schöpfer und ist mit dem vierten Gotte beweise bei Thomas von Aquin zu vergleichen[1]). Schirázi täuscht sich, wen

[1]) Er besagt: Das Sein ist uns in der Außenwelt als ein stufenwei geordnetes gegeben. In einer Kategorie, in der begrenzte Stufen vorhand sind, muß aber auch ein Absolutes sein, das diese Kategorie per se darstel quia omne quod est per accidens, reducitur ad id, quod est per se. Mit de Kontingenzbeweise berührt sich der Gedanke: Das Sein ist uns in der Auße welt als ein veränderliches gegeben. Es muß also ein absolutes, notwendige unveränderliches Sein geben. Dieses absolute Sein per se ist Gott. Herr Pro Ign. Goldziher (Budapest) macht mich darauf aufmerksam, daß die Wor S. 30 Anm. (Mitte): „In jedem Dinge ... und einer ist" ein Vers des ab Atahija (Agáni III 143, 9) ist.

Folgende sind die für die Geschichte der Philosophie im Islam wichtigst Tatsachen, die sich aus dem vorliegenden Texte Schirázis ergeben. 1. D Problem, ob eine anfangslose, ewige Kette von Ursachen und Wirkung möglich sei, war im Islam deshalb ein so heiß umstrittenes, weil man von ih die Möglichkeit eines Gottesbeweises abhängig machte. Schirázi erke deutlich, daß der Gottesbeweis von dieser Frage nicht abhängen darf. Er daher bemüht, den Gottesbeweis unter Voraussetzung einer ewigen W zu führen. 2. Das System Suhrawardis wird klargelegt. 3. Ebenso wird Theologie (z. B. die Lehre über die Eigenschaften Gottes, die eine einfa und klare Lösung alter Schwierigkeiten enthält S. 32f. Anm.) eines modern Philosophen, des Sabzawári, eines Schülers Schirázis, aufgedeckt (ca. 1800). mag für eine größere oder geringere Gruppe von Denkern typisch sein. Sich lich beweist er, daß auch in der Neuzeit das Verständnis der Philosophie Persien nicht erloschen ist. (Vgl. Hugo Grothe: Wanderungen in Persie Berlin 1910, S. 153. Im Besitze seiner traditionellen Philosophie fühlt sich heutige Perser sogar der modernen, europäischen überlegen, da ihm in sei zu Begriffsdichtungen geneigten Intelligenz das Verständnis für nüchter Kritik und Empirie abgeht.) 4. Sehr zu beachten sind ferner die kritisch Ansätze bei Schirázi. Sorgfältig unterscheidet er in unseren Begriffen das r Logische, dem kein Korrelat in der Außenwelt entspricht, und das Rea

behauptet, auch in dieser Argumentation sei Gott selbst der terminus dius syllogismi. — Da die Argumentationen Schirázis möglichst wörtlich edergegeben werden, erlauben sie uns einen Einblick in seine Denkweise, vielfach nicht gerade leicht verständlich ist. Sie setzt Prämissen — vielh unausgesprochene und unbewußte — voraus, die unserem heutigen nken fremd sind. Es ist eine verlockende Aufgabe, aus diesen Deduktionen hirázis die zugrundeliegenden Begriffe und Lehren (z. B. S. 87 über die bjektivität der Zahl) herauszuschälen und sie philosophiegeschichtlich zu werten. In dieser Schrift mußte von der Lösung der genannten Aufgabe turgemäß abgesehen werden.

---

s diesen Inhalten entsprechende Wirkliche außer uns. Diese Kritik erglicht es ihm, eine sophistische Spielerei zu entlarven, die man gegen den ttesbeweis und die Lehre von den Ursachen vorbrachte: Die Summe, die s Gott und der Welt besteht, ist Ursache ihrer selbst. Folglich kann ein ng Ursache seiner selbst sein. In dieser Stellungnahme bildet Schirázi eine usnahme in seiner Zeit — ein Beweis dafür, wie sehr man noch in naivlistischen Konstruktionen befangen war.

Die von Schirázi zitierte Literatur ist eine sehr umfangreiche. Sie findet h in dem Werke: Horten, Das philosophische System des Schirázi (Straßrg; Trübner) S. 279—93 vollständig dargestellt — und erlaubt uns einen hblick in die Vielseitigkeit des Verfassers und die zu seiner Zeit als bedeutsam tende Literatur. In den Gottesbeweisen zitiert er: 1. Farábi: Ringsteine , 10 unt. 40 (Nr. 1; Nr. 9, S. 15 Z. 11 — vielleicht). 2. Avicenna: a) Die nesung der Seele, 9. Anm. (Metaphysik); 26, 10 (viel. Metaph. VIII 1); , 5 (Metaph. VIII 3 S. 493 meiner Übersetzung); b) Thesen und Erklärungen ischárát mattanbihát) 24, 15. 3. Schahrastáni 1153 † „Der Bekämpfer r griechischen Philosophen" 43, 7. 4. Suhrawardi 1191 †: a) „Die Philosophie r Erleuchtung" 8, 18, 12 unt. 18 Anm. 23 Anm. 28 Anm. 29 Anm. 54 Anm. „Die philosophischen Unterhaltungen" 27, 5. 5. Razi 1209 †: „Die mystinen Untersuchungen" 95 unt. f. 6. Tusi: Kritik des Razi: „Kompendium r theologischen Lehren" (muhassal) 64 Mitte. 7. Kátibi 1276 †: „Die Philophie von dem Individuum" 27 Anm. 8. Kuschgi 1474 † vielleicht: Kommentar Tusi: Dogmatik (tagrid) 37 Anm. 9. Schirázi 1640 †: a) Kommentar zu hrawardi: „Die Philosophie der Erleuchtung" 18 Anm. 23 Anm. b) „Das te Prinzip und die Rückkehr" 52, 7 unt. 10. Dámád 1659 †: „Die Entnnungen" 54 Anm. 11. Lahígi 1670 †: „Die aufgehenden Sterne der göttlichen fenbarung" 54 Anm. — vgl. Kantstudien XVII 482 (Selbstanzeige). Theol. tztg. 1912 No. 13 Sp. 4028 (Goldziher). Rheinische Hochschulzeitung 3. Mai 12. Archiv f. Religionswiss. 1912 S. 560. Deutsche Litztg. 1912 Sp. 1999.

orten, Die Philosophie der Erleuchtung nach Suhrawardi (11191 †). Übersetzt und erläutert in: Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte. Herausgegeben von Benno Erdmann. Heft 38. S. XI u. 83.

Die Philosophie Suhrawardis ist durchaus keine ephemere Erscheinung wesen. Sie wirkte noch im 17. Jahrhundert im Systeme Schirázis (1640 †)

nach und enthält eine durchaus mystisch-platonische Denkweise, die eine besondere Richtung in der Philosophie und Mystik begründete. Suhrawardi hat nicht die Absicht, etwas Neues zu schaffen. Er schließt sich Plato und den altpersischen „Philosophen", d. h. der Lehre Zoroasters an. Als Vorläufer seiner Richtung haben die mystischen Schriften Avicennas und die sogen. Theologie des Aristoteles zu gelten. — Das Sehen findet weder durch eine Einprägung optischer Bilder noch eine Ausstrahlung aus dem Auge, sondern durch eine „Erleuchtung" statt, wenn das Objekt dem Auge gegenübertritt. In der gleichen Weise haben wir das geistige Sehen, das Erkennen zu erklären — daher der Name: Philosophie der Erleuchtung. Unter „Licht" versteht Suhrawardi das Sein und das Geistige. Nimmt das Licht ab, so nähert sich das reine Sein stufenweise dem körperlichen, der Finsternis. — Suhrawardi grenzt seine Weltauffassung und Schule scharf von der 1. Avicennas — der aristotelischen Richtung — 2. der pantheistischen Mystiker, der Sufis — einer indischen Richtung — und 3. der Theologen, sowohl der liberalen als der orthodoxen ab. Seine Schule bildet daher einen selbständigen Strom in der Geisteskultur des Islam. Sie muß also das Recht beanspruchen, eine selbständige Stellung in der Darstellung der Geschichte der islamischen Philosophie einzunehmen. Daß diese zugleich eine markante war, beweist sein Einfluß.

Eine Eigenart dieses Systems ist folgende: Die Ideenwelt Platos findet sich hier als die Welt der Schemen wieder. Diese bildet eine Stufe des Seins, die sich unterhalb der Welt der reinen Geister befindet. Ihrem Wesen nach sind diese Wesen hypostasierte Phantasiebilder, die bestimmte Dimensionen, jedoch keine physisch-körperliche Natur besitzen. Sie wirken auf die sublunarische Welt, indem sie einzelne Individua ihrer Spezies dort hervorbringen. — Die menschlichen Seelen streben einer geistigen Vollendung zu, indem sie von der Welt der Körper zu der der Schemen und schließlich der reinen Geister aufsteigen. In diesem Prozesse beleben sie zeitweilig die Sphären des Himmels und setzen sie in Bewegung. Im Systeme Schirázis (1640 †) findet sich ebenfalls dieser Gedanke des beständigen Aufsteigens der Seelen, indem sie eine reinere Seinsform annehmen, sich substanziell verändernd. — Die Zitate aus der philosophischen Literatur sind (besonders in dem Kommentare) sehr zahlreich. Von Avicenna sind allein vierzehn Schriften, von Schirázi (1640 †) sieben genannt. Dadurch gewinnt man einen kleinen Einblick in diejenige Literatur, die für die Gruppe um Suhrawardi, die sich als eine eigene Richtung fühlt und daher als solche zu bewerten ist, von Bedeutung war. Dabei ergibt sich, daß Tusi (Kommentar zu Avicenna) von den philosophischen „Unterhaltungen" Suhrawardis (mutárahát; Brockelm. I 437 sub 3) abhängig ist. S. 365 des Originals wird ferner Abhari (1264 †) als Schüler Avicennas bezeichnet (Glosse). — Die bildlich-poetische Ausdrucksweise Suhrawardis könnte die Veranlassung dazu sein, seine Ausführungen nicht in streng philosophischem Sinne zu verstehen. Diese Auffassungsweise ist jedoch ausgeschlossen, da die Interpretationen der islamischen Philosophen selbst vorliegen — besonders des Schirázi (1640 †) (vgl. die Gottesbeweise; s. d. ob. bespr. Buch S. 2[illegible], Anm. 28ff. usw.) Von dem Erkennen als einer Erleuchtung „Aufgehen des

chtes Gottes" über dem Mystiker spricht Avicenna an verschiedenen Stellen B. Thesen 182, 3. Er verwendet diesen Terminus (ischrák) wie einen zu ner Zeit bereits allbekannten. Er ist daher keine Neuprägung Suhrawardis. Für die Terminologie ergibt sich, daß ruwák (oder riwák) die Akademie, o erruwakijún die Platoniker bedeutet. Daß dieser Terminus je nach m Kontexte auch die Stoiker, wie man ihn früher immer übersetzte, beuten kann, soll damit nicht ausgeschlossen sein. — Der S. 50 A. genannte h Malka (1155 †) (Brockelmann I 460 Nr. 9), in den Originaltexten abul rakát genannt, ist der bekannte Kritiker der griechischen Philosophie, der n den Arabern stets mit großer Achtung (vgl. Archiv XXII 413 Nr. 32 d 416 Nr. 9) genannt wird. Sein Werk: „Das Beachtenswerte" (d. h. s zu Beachtende, dasjenige, was der griechischen Richtung als eine Warnungsel vorgehalten werden soll und an dem sie nicht achtungslos vorübergehen nne) hat einen großen Einfluß auf die islamische Spekulation ausgeübt. — 38 A. 3 unt. Die Naturkraft der Sphären ist keine solche, wie die der blunarischen Dinge, die eine geradlinige Bewegung hervorbringt, sondern ie eigenartige, die nur eine Bewegung der Lage nach, also eine kreisrmige erzeugt, allerdings nicht aus sich, sondern unter Einwirkung eines on der Materie getrennten" d. h. reinen Verstandes. — S. 53 A. 6 unt. statt Turteltaube Ringeltaube zu setzen. In Hadimáni S. 3 muß wohl, e mir Prof. C. F. Seybold freundlichst mitteilt, Manes (Mánì) stecken, in tarbus vielleicht Dimetrius. Munágát S. V 20 bezeichnet den intimen rkehr der Seele mit Gott, ist also (nach einer freundlichen Mitteilung von of. Hartmann, Berlin) am besten mit „Zwiesprache" zu übersetzen. Statt ekkanischen Eroberungen" ist: „mekkanische Erleuchtungen", vielleicht gar „Erscheinungen Gottes" zu setzen.

abrieli, La Risálah di Qustá b. Lúqá sulla differenza tra lo spirito e l'anima in: Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei, classe di scienze; Roma 1910; 622ff.

Die in dieser Abhandlung entwickelten Lehren, deren Quellen Galenus ppokrat, Aristoteles und Plato besonders angegeben werden, bilden eine orstufe derjenigen Lehren, die später Farabi und Avicenna vertreten. Die rminologie bezeichnet ebenso eine Übergangsstufe zu jener späteren Entcklung, z. B. wird mit Spezies dasjenige bezeichnet, was später das speziesdende Moment ist. Die vorstellende Phantasie (phantasia in der Scholastik) rd von der kombinierenden Phantasie (imaginativa in der Scholastik) nicht nügend unterschieden. Die Prinzipien für die Lokalisierung der inneren nne sind dabei dieselben, wie die der späteren Zeit. Bei Kosta sehen wir ese Lehre also in einer sehr interessanten Phase ihres Werdens begriffen.

auer, Dr. Hans, Die Psychologie Alhazens auf Grund von Alhazens Optik dargestellt in: Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Münster i. W. 1911. S. VIII + 72.

Die Bedeutung des ibn al Haitam (1038 †) für die Optik und Psychologie vielfach sehr unterschätzt worden. Manche moderne Gedanken hat er otz der sehr unvollkommenen experimentellen Mittel seiner Zeit mit über-

raschender Klarheit erkannt, z. B. die Gesetze der Farbenmischung rotierender farbiger Sektoren, den Grundgedanken des Weberschen Gesetzes, daß ein Reiz einen bestimmten Schwellenwert überschreiten muß, um wahrgenommen zu werden — daß der Unterschiedsschwellenwert von der Größe des bereits vorhandenen Reizes abhängt — daß die Erkenntniszeit von der Wahrnehmungszeit verschieden ist — daß die Farbenempfindung bei Helladaptation eine andere ist als bei Dunkeladaptation (das sogen. Purkinjesche Phänomen). Von psychologischem Interesse sind besonders die Aufstellungen Haitams über die Apperzeption, die Raumanschauung (trotzdem das Sehfeld ein flächenhaftes ist) und die Allgemeinvorstellungen (formae universales). Das was viele Vorstellungen individueller Gegenstände Gemeinsames besitzen, haftet als ein einheitliches, vielfach unbewußtes Bild in der Seele. Es ist in sich unbestimmt, wird in der aktuellen Wahrnehmung an den entsprechenden Empfindungsinhalt durch einen **unbewußten** psychischen Vorgang herangetragen und ergänzt ihn apperzeptiv. Das Erkennen eines Gegenstandes ist eine Subsumierung unter seine forma universalis. Auch durch assoziative Ergänzung ist ein Erkennen möglich.

Dem Verfasser, Dr. Bauer, ist es in dieser fleißigen, wohl durchdachten und systematischen Arbeit gelungen, ein klares und abgerundetes Bild der optischen und zu diesen in Beziehung stehenden psychologischen Lehren Haitams zu entwerfen. Dadurch hat er zugleich eine Lücke in der Geschichte der Philosophie im Islam in dankenswerter Weise ausgefüllt. Seine Arbeit zeigt zugleich, welch reiche Schätze in den bereits vorhandenen lateinischen Übersetzungen von Werken Haitams für denjenigen, der sie zu lesen versteht, vorhanden sind. Möge diese Arbeit die Veröffentlichung neuer Originalschriften anregen.[1])

---

[1]) Die folgenden kritischen Bemerkungen bittet mich Dr. Karl Lokotsch (Cöln) anzufügen. Zu **pag. 1, Anmerkung 2.** Es heißt hier: „Dieses Werk (sc. die Kreisquadratur des Ibn al-Haitam) ist leider bis jetzt noch nicht bearbeitet, trotzdem es, wie Cantor voraussetzt, manches Interesse bieten wird (M. Cantor, Gesch. d. Math.[2] I, 744)." Ein Blick in das zwei Seiten vorher (pag. VII unten) und einige Seiten weiter (pag. 6 oben) nochmals als Quelle zitierte Werk von Heinrich Suter, „Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke", Leipzig 1900, würde den Verfasser belehrt haben, daß seine Bemerkung **nicht** richtig ist, wie denn auch in der 3. Auflage des Cantorschen Werkes, die übrigens 3 Jahre vor dem zu besprechenden Buche Bauers erschien, die betreffende Notiz durch eine andere richtigere ersetzt ist. Tatsächlich hat Suter die „Kreisquadratur des Ibn al-Haitam" nach zwei Berliner Handschriften, Codex Mf 258 und Mq 559 (5941), die er bereits 189[illegible] im dritten Hefte der (Enestroem) Bibliotheca Mathematica beschrieben hatte und der von Bauer erwähnten Vatikanischen Handschrift, Codex Vati[illegible] CCCXX (Catal. v. Angelo Mai 1831, pag. 467), im arabischen Originaltext nebst einer deutschen Übersetzung und sachlichen Anmerkungen herausgegeben: (Schlömilch) Zeitschrift für Mathematik und Physik XLIV 189[illegible] Histor.-literar. Abteilung pag. 33—47. Die Erwartung Cantors sowie andere[illegible]

athematiker, daß diese Abhandlung des Ibn al-Haitam besonders Interesantes bieten würde, ist allerdings arg getäuscht worden, da sie nur von nigen bereits von griechischen Mathematikern korrekter vorgetragenen äherungsmethoden zur Quadratur besonderer krummliniger Figuren handelt, obei hier und da einige übrigens verfehlte philosophische Spekulationen anbracht werden. Zu pag. 8 unten. „Ein sicherer Nachweis des Reflexionssetzes liegt vor, da die mathematischen Hilfsmittel seiner Zeit ausreichten, ährend dieselben für die Feststellung des gesetzlichen Zusammenhanges wischen einfallendem und gebrochenem Lichtstrahl versagten, da hier die enntnis der Sinusfunktion notwendig ist.“ Hierzu ist zunächst zu bemerken, ß die Funktion sinus bereits den Indern bekannt war, z. B. häufig in der urya Siddhanta (4. oder 5. Jahrhundert) — cf. die Ausgabe von Burgess it englischer Übersetzung, nebst Anmerkungen von Whitney. In Journal r the American Oriental Society. VI. New-Haven 1860. pag. 141—498 — id in den Werken des Aryabhatta (geb. 476) vorkommt. Bei den Arabern urde die Sinusfunktion zuerst von Albategnius († 929: Muhammad ibn âbir ibn Sinân abû 'Abdallâh al-Battânî) eingeführt; im 3. Kapitel seiner ernkunde, welches eine Trigonometrie enthält, wendet er den sinus regeläßig an. Zu Zeit des Ibn al-Haitam (ca. 1000) muß sie bereits so allgemein kannt gewesen sein, daß dieser Begriff sogar schon in die auf mathematihem Gebiete immerhin mehr „populär“ geschriebenen Abhandlungen der uteren Brüder (Ihwân as-safâ') aufgenommen wurde. Übrigens ist die von hazen gegebene tabellarische Übersicht über das Verhalten des Strahles im Übergang von Luft in Wasser sicherlich im Anschluß an die im Almagest s Ptolemaeus angegebene Aufstellung entstanden. Dieser Alexandriner tte nämlich experimentell die zu den Einfallswinkeln $\varepsilon = 0^0, 10^0, 20^0 \ldots 80^0$ hörigen Brechungswinkel $\beta = 0^0, 8^0, 15\frac{1}{2}^0 \ldots. 50^0$ festgestellt. Zu pag. 8 nmerkung 5. Man vergleiche auch noch vor allem M. Baker, Alhazen's oblem. Its bibliography and an extension of the problem. In (Sylvester) merican Journal of mathematics. IV. Baltimore 1882. pag. 327—332. Zu g. 10 Mitte. Das heutzutage unter dem Namen „Huygenssches Prinzip“ kannte Prinzip lieber das „Alhazensche Prinzip“ nennen zu wollen, ht doch wohl nicht an, da zwischen beiden ein wesentlicher Unterschied steht: Während Alhazen lehrt, daß von jedem (sc. tatsächlich vorndenen) Punkte eines gesehenen Körpers, möge dieser nun selbstuchtend sein oder nur in reflektiertem Lichte erscheinen, Licht nach allen iten hin ausgeht, besagt doch das Huygenssche Prinzip, daß man jeden lso auch materiell nicht vorhandenen) Punkt einer jeden (sc. fiktiven) ellenfläche als Ausgangspunkt einer neuen Wellenbewegung betrachten nn, ein Prinzip, das doch weit allgemeiner ist als das von Alhazen mitteilte. Im Literaturverzeichnis, das übrigens den Eindruck der Volländigkeit hervorruft, vermißt man: R. Wolf, Geschichte der Astronomie. ünchen 1877. pag. 151 sqq. — A. Heller, Geschichte der Physik von Aristoteles s auf die neueste Zeit. Stuttgart 1882. I, pag. 167 sqq. — M. Steinschneider, otice sur un ouvrage inédit d'Ibn Haitham. Supplément. In (Boncompagni) ulletino di bibliografia e di storia delle scienze matematische e fisiche XVI. oma 1883. pag. 505—513.

Die islamische Philosophie ist die Fortsetzung der hellenistischen. Diese Ideenverwandtschaft tritt besonders deutlich in dem Werke zu Tage: Rudolf Asmus: Das Leben des Philosophen Isidoros von Damaskios (ca. 470) aus Damaskus (Leipzig, Meiner 1911). Man befindet sich hier in demselben Weltbilde wie 300 Jahre später in der arabischen Kulturwelt. Die mystisch-weltflüchtige Richtung tritt deutlich vervor. Der Einfluß der Brahmanen (S. 4… ist deshalb besonders beachtenswert, weil er einen Präzedensfall für die späteren indischen Einflüsse auf den Islam bietet. Als befremdlich oder gar undenkbar kann man diese also nicht mehr bezeichnen.

Der Einfluß der islamischen Philosophie auf die jüdische fand im XIII. Jahrhundert besonders durch Hillel von Verona (ca. 1295 †) statt. Dr. Max Geyer schildert in einer wertvollen Dissertation die Tätigkeit und Bedeutung dieses Denkers nach seinem Werke: „Die Vergeltung der Seele" (Frankfurt a. M. 1911. Übersetzung von Kap. I bis IV mit historischer Einleitung). Durch diese Schrift werden wir mitten in die averroistischen Streitigkeiten über das Wesen der Seele geführt, die zur Zeit eines Thomas von Aquin bis zum Ausgange der Renaissanze-Philosophie die Geister so sehr erregten. Es ist eine im wesentlichen durchaus homogene Geisteswelt, die im Mittelalter den islamischen, jüdischen und christlichen Kulturkreis umspannte. Die Araber waren dabei das gebende und vorherrschende Element, zu dem die beiden anderen Kulturkreise — zunächst wenigstens — sich empfangend verhielten. Man glaubt islamische Philosophen zu vernehmen, wenn man die Schrift Hillels liest. Die hebräischen Termini sind vielfach direkt aus dem Arabischen übernommen. Auch die deutsche Übersetzung, die an manchen Stellen dunkel ist, ist des öfteren nur durch ein Zurückgehen auf das Arabische verständlich.

Horten, Dr. M., Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam nach Originalquellen dargestellt. Bonn 1912. XIII und 666 …

Die älteste Philosophie im Islam stellt sich dem erstmaligen Beschauer als ein durchaus unwegsames Gebiet dar. Die dem Blicke zunächst entgegentretenden Lehren sind so seltsam und befremdend (z. B. Muammar, Nazzám und abu Háschim), daß sie unfaßbare fata morgana zu sein schienen. Haarbrücker versuchte vergeblich die Übersetzung von Schahrastani. Mit griechischen Ideen lassen sich die Gedankenkonstruktionen eines Muammar und abu Háschim, die Lehre von der Momentaneïtät des Seins und der Realität des Nichtseins wie auch die mystische Nirwana-Lehre nicht aufklären. Die indische Gedankenwelt mußte (mit der persischen und christlichen — Logoslehre) herangezogen werden. Nun liegt auf einmal alles klar zutage und alle Lehren entwickeln sich ganz natürlich. Daß Mesopotamien und Persien unter einem dreifachen Einflusse stehen müssen — dem griechischen, persischen und indischen (daneben sekundär dem christlichen und jüdischen) — konnte man (vgl. Kremer) fast a priori mit Sicherheit voraussetzen. Die Analyse der Gedankenkonstruktionen der Zeit von 800—1000 in jenen Ländern erweist die genannte Voraussetzung als den Tatsachen konform: die Vorstellung von der Momentaneïtät der Akzidenzien (sogar Substanzen) ist wie die der Diver…

ät der Dinge dem Systeme der Sautràntika (direkt oder wohl wahrscheinlicher direkt) entlehnt, die von der (infiniten) Inhaerenz und dem eigenartigen haerenzverhältnisse, ferner der Realität des Nichtseienden dem Systeme der aischesika. Die indischen Skeptiker treten als Sumaníja auf, die zoroastrischen hren (die beiden kontraeren Reihen des Parsismus Licht, Gutes — Finsternis, öses) in Systemen wie dem des Nazzám usw. Sogar atheistische Astralren scheinen im Weltbilde der Dahriten vorzuliegen: Die ewig kreisende, erschaffene Himmelssphäre regiert das Weltall. Sie ist die Gottheit.

Die Schwierigkeit, diese Gedanken herauszuschälen, ist zunächst eine ilologische. indem die Lexika zum Verständnisse der philosophischen Termini cht ausreichen. Verschiedene Quellen mußten verglichen werden (Murtadas junja, Bagdádi, Schahrastani usw.), bis aus der Vergleichung von Parallelellen der eigentliche Sinn der manchmal orakelhaften Formulierungen sichtbar irde. So gewannen die Gedankengebilde jener Frühzeit des Islam durch ühsame Vergleichung verschieden gefärbter Berichte langsam Umrisse und estalt, so daß man sie als Systeme der spekulativen Theologen bezeichnen nn. Durch seine Buntheit und Eigenart haben jene Systeme besonders in r verschiedenen Beleuchtung anders orientierter Quellen etwas Reizvolles d ist die Analyse ihrer Gedankendichtungen in mancher Hinsicht fesselnd. e Eigenart der Vermischung griechischen und indischen Geistes konnte man cht vorher ahnen. Man muß die Berichte der Quellen selbst wieder und wieder sen, um sich in jene fremdartige Geisteswelt hineinversetzen zu können. elfach trifft man auf Diskussionen, die als wichtige, ja fundamentale bendelt werden, ohne daß ihr selbst relativer Wert einleuchtet. Dieses gilt B. von den heftigen Diskussionen darüber, ob die Erkenntnisse dadurch rklich werden, daß sie in einer ganz bestimmten Weise auftreten, oder nicht. nächst liegt die Schwierigkeit darin, diese Gedanken nachzudenken und ren Sinn zu erfassen (vgl. die Erkenntnistheorie des abu Raschid; Archiv d. 24 S. 433ff.), dann, sie in die Weltanschauung ihres Urhebers einzugliedern. s Vergleichen mit verwandten Diskussionen auf anderen Gebieten ergibt sich, ß es sich dabei um eine Lehre der Sautràntika handelt, die die Schule von gdád zu der ihrigen gemacht hat (Kabi; Lehre von der Diversität der Dinge), ihrend die Schule von Basra sie bekämpfte. In diesen Ideenzusammenhang stellt, lautet sie: Die Dinge verhalten sich nicht etwa so, daß sie verschiedene rten eines oder mehrerer Genera bildeten, sondern jedes ist für sich gleichsam n „Genus", also generisch von allen anderen unterschieden. Als ein besonderer ll dieses allgemeinen Gesetzes sind unsere Erkenntnisse generisch verschieden, ivers. Dem gegenüber behauptete die Schule von Basra: Unsere Erkenntsse entstehen dadurch. daß sie innerhalb eines Genus in besonderen Spezies rklich werden. Nunmehr ist die Bedeutung dieser Thesis verständlich: Es ndelt sich um ein das ganze Wirkliche beherrschendes Seinsgesetz (ob iversität oder Verwandtschaft im Wesen) und um die Erkenntnistheorie. Die hwierigkeit des Verständnisses gerade dieser ältesten Periode wird dadurch einem sehr mühevollen, daß sie noch keine gleichbleibende und präzise rminologie ausgebildet hat. In langen Sätzen muß das ausgedrückt erden, was Avicenna und die Jüngeren in wenigen Worten wiedergeben.

Trotzdem hat man sich zu hüten, die Ausdrucksweisen einer jüngeren Zeit an die Stelle der älteren zu setzen, weil dadurch die Eigenart der Begriffsbildung dieser allzu leicht verwischt werden könnte.

Die theologischen Kreise im Islam waren besonders in den ersten Jahrhunderten der Religion des Propheten (bis 1000) und sind zum Teil heute noch für die höhere Geisteskultur maßgebend. Ihr geistiges Leben muß also in erster Linie in Betracht kommen, wenn es gilt, die Entwicklungslinie der höheren Geisteskultur im Islam zu zeichnen. Die Eigenart und Intensität dieses Lebens verdient also eine besondere Darstellung. Die Quellen derselben sind ziemlich zerstreut und auch viel jünger als die berichteten Ereignisse. Daher ist es erforderlich, Quellen verschiedener Färbung und Tendenz zusammenzuhalten, um den subjektiven Faktor der Berichte um so leichter ausschalten und zu den eigentlichen Tatsachen vordringen zu können. Bagdadi, ibn Hazm und Schahrastani schildern vom orthodoxen, Murtada vom liberalen Standpunkte. Wenn beide Richtungen gemeinsam eine Lehre berichten, kann man demnach mit Sicherheit annehmen, daß es sich um tatsächliche Verhältnisse handelt.

Die vorliegende Veröffentlichung will zunächst nur eine Vorarbeit liefern. Sie ist sich bewußt, daß in anderen Quellen noch reichliche Nachrichten enthalten sind, die das Bild noch bedeutend vervollständigen werden. Die wichtigeren Angaben der „Stationen" des Igi (1355 †) wurden nicht aufgenommen, weil eine vollständige Übersetzung dieses bedeutsamen Werkes islamischer Philosophie geplant ist. Andere Quellen sind die Schriften über das Sektenwesen im Islam (vgl. ZDMG. Bd. 65 S. 349ff.), die Korankommentare und Erläuterungen von Traditionen, also eine immense Literatur, die zu durchsuchen wäre. Erst nachdem diese wenigstens zum größeren Teile erschlossen ist, kann man die einzelnen Systeme der alten Theologen vollständiger rekonstruieren und die Geisteskämpfe des jungen, mit einer hohen Kultur zusammentreffenden Islam (ca. 800—1000) klarer überschauen. Eine kurze Andeutung der Hauptphasen der Entwicklung dürfte vielleicht erwünscht sein. Von 800—900 macht die liberale Richtung (wohl aus Opposition gegen die bildungsfeindliche orthodoxe) eine sehr große Bewegung nach links, indem sie Elemente aufnimmt, die vom Islam als Fremdkörper empfunden werden müssen. Diese heretische Tendenz führte schließlich zu der Apostasie des Rawendi (915 †). Es scheint, daß dieser epochemachende Vorgang die liberale Richtung zur Selbstbesinnung brachte, ihr die Augen über „Glaubensgefahren" öffnete, der sie zusteuerte, und die Veranlassung war, einen etwas orthodoxeren Kurs einzuschlagen. Von dieser neuen Bewegung war Aschari (935 †) getragen, der wie ein Prophet seine frühere Schule, die Liberalen, die er verließ, auf die Gefahren ihres Unterfangens, den Glauben wissenschaftlich zu durchdringen, hinwies. Von ca. 900—1000 wird die Richtung also eine weniger extrem liberale. Jedoch drangen indische Gedanken ein, die eine neue Gefahr für den Islam bedeuteten. Diese zweite Krisis fand in der „Apostasie" des Ahdab (ca. 1010 †) ihre Entladung, der lehrte: „Das Dasein tritt aus innerer Kraft, auf Grund eines unkörperlichen Inhaerenz zu den Wesenheiten der Dinge hinzu. Ein Schöpfer ist zu Erklärung der Existenz der Welt also nicht

hr erforderlich". Die Existenz Gottes ist für Ahdab eine überflüssige Hypo-se — eine Lehre die einer Apostasie vom Islam gleichkommt. Freilich wird ht berichtet, daß er den Islam in derselben scharfen Weise wie Rawendi der „Smaragdkrone" angegriffen habe und formell aus ihm ausgetreten sei. Quellen beeilten sich jedoch, bei der Erwähnung Ahdabs zu bemerken, ß seine Lehre (die rein indisch ist) den größten Sturm der Entrüstung ent-hte. Zur Zeit dieser Kämpfe gewann nun die griechische Gedankenwelt en entscheidenden Einfluß auf die Theologie, der seitdem ständig wächst. i abul Husain von Basra (ca. 1040 †) sieht man schon deutlich die Stoßkraft Gedankenwelt Avicennas, die den Strom der theologischen Spekulationen seiner Richtung warf. Dieses griechische System hatte die heilsame Wirkung, einprobleme und illusorische Diskussionen abzuschneiden und auszuschalten d die denkenden Köpfe mit der realen Welt mehr in Kontakt zu bringen. Die ische Philosophie hatte die Gefahr mit sich gebracht, die islamische Speku-ion in luftige Gebilde und Phantome zu verflüchtigen (vgl. die Getreuen von sra IV 170, 12) „in rein eingebildete Probleme, denen in der Außenwelt n reales Wesen entspricht".

Die vorliegende Studie will also nur eine vorläufige Pionierarbeit sein. Tatsachen und Quellen sind so umfangreich, daß aus beiden nur ein ver-tnismäßig kleiner Teil berücksichtigt werden konnte. Das meiste bleibt h zu tun übrig, und erst eine spätere Zeit wird auf diesem Gebiete die aus-eiften und fertigen Früchte der Erkenntnis pflücken können. Ob das Bild einzelnen so bleiben wird, hängt von der Erschließung weiterer Quellen ab. diesen sind neben den biographisch-chronologischen, soweit sie aus ngel an Raum unbenutzt bleiben mußten, besonders die philosophischen, die Doktrinen entwickeln und über sie diskutieren, z. B. Amidi (1233 †), ie Erstlingsfrüchte der Gedanken", die Werke Razis usw. zu verwerten — sgeschlossen war es, die späteren philosophierenden Theologen Gazali usw. diese summarische Darstellung hineinzuziehen; denn die Darstellung Lebenstätigkeit eines jeden von ihnen erfordert einen eigenen Band. — spekulative Bedeutung der aufgezählten orthodoxen Theologen ist von r verschiedenem Werte. Die ultraorthodoxen dürfen nicht ausgeschlossen den, wenn sich philosophische Lehren in ihren Schriften finden. Wenn diese attierungen entfernt werden, wird das Bild einseitig. Daher darf ibn Hazm ht ganz übergangen werden. — Rawandi hat viele griechischen Züge. wäre aber ein schweres Mißverständnis, ihn in die Reihe der rein griechischen htung einzuordnen, da er seinem Wesen nach Theologe ist und er von er Zeit auch als solcher verstanden wird. Deutlich tritt überall hervor, stark manche Theorien an indische Gedanken erinnern. Wenn man in ksicht zieht, daß Vertreter der indischen Philosophie unter den Muslimen Persien lebten (die Sumanija), wird man der Behauptung, es liege ein kter indischer Einfluß vor, nicht entgegenhalten können: die Quellen-riften der indischen Philosophie seien nicht ins Arabische übersetzt worden. lebendige Übertragung arabisch sprechender Inder hat hier den Einfluß mittelt.

Man könnte vermuten, die Mutaziliten (die liberalen Theologen), die

ja theoretisch freieren Ideen das Wort reden, seien praktisch auch im liberalen Sinne wirksam gewesen. Es ist jedoch ein sehr charakteristisches Zeichen für die geistige Unreife dieser Richtung, daß sie ihre wissenschaftlich freiere Auffassung vielfach mit großer Intoleranz verbanden (Goldziher: Vorlesungen über den Islam, S. 117, und Becker: Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung, Zeitschr. f. Assyriol. XXVI 190). Um diesen Tatsachen gerecht zu werden, ist es geboten, zwischen den Begriffen liberal und tolerant scharf zu unterscheiden. Sind doch liberale Richtungen (in bezug auf die Theorie) häufig sehr intolerant in der Praxis. Die Scholastik der Dominikaner bildet zweifellos eine doktrinärliberale Richtung, insofern sie der nichtchristlichen Wissenschaft Einlaß in die christliche Theologie gewähren. Dabei sind sie zugleich die Inquisitoren![1]

---

[1]) Herr Prof. Goldziher hatte die Freundlichkeit, mir folgende Berichtigungen mitzuteilen, S. 52, 6 ibn Sabá st. ibn es Sandá, ib. Z. 14 Salmagáni st. Salamkáni, S. 102, 8: Die Samaritaner erwarten natürlich ihren eigenen Propheten. Diese ihre Hoffnung deuteten die Muslime, so schien mir nach den Quellen, auf ihren Propheten. In diesem Sinne klammerte ich das Wort „Muhammad" hinter Prophet ein. S. 566, 4: Dunàs st. Dutàs (vgl. Goldziher: Zàhiriten S. 116 A. 1 Z. 4 unt.). S. 383 unt. möchte Prof. G. makàlát in dem Sinne von akwál „Lehrmeinungen, Schulrichtungen" fassen. Vgl. Kantstudien XVII 481 f. Deutsch. Litztg. 1912 Sp. 1993. Der Islam III 404—09. Die dort aus dem Mangel an philosophischer Einstellung seitens des Kritikers sich ergebenden Mißverständnisse werden ib. V 226—237 berichtigt.

(Fortsetzung folgt.)

Rezensionen.

M. Makarewicz, Die Grundprobleme der Ethik bei Aristoteles (221 S.). O. R. Reisland, Leipzig. 1914.

Der Verfasser dieser Schrift hat eine Aufgabe erkannt, die schon seit langem vergebens ihrer Lösung harrt. In der Tat muß Aristoteles einmal vor der Geschichte gerechtfertigt und der Ewigkeitsgehalt aus seiner Ethik herausgeholt werden. Leider aber wird man bei der Lektüre des genannten Buches finden, daß Verf. dieser Aufgabe nicht oder noch nicht gewachsen ist. Er hat zwar Aristoteles fleißig gelesen, aber dieser Fleiß ist leider darum unfruchtbar geblieben, weil er bei weitem nicht fest genug in den Problemen einer wissenschaftlichen Ethik steht, wie wir sie heute sehen. Freilich sehen wir ja heute die Probleme sehr verschieden, aber unerläßlich wäre es gewesen, sich die Probleme der Ethik Kants klar zu machen; ohne daß dies geschehen wäre, kann man doch nicht Kant von Aristoteles her widerlegen wollen. Daraus erklärt sich naturgemäß die große Unklarheit des Buches und die dem Leser immer wieder empfindlich begegnende Verwechslung der psychologischen und der rein philosophischen Untersuchung der Probleme. Hier ist Klarheit umso nötiger, wenn es sich darum handelt, die Ethik des Aristoteles auf ihren dauernden Wert zu prüfen. Denn die volle Klarheit ist bei Aristoteles noch nicht vorhanden, obwohl sie im letzten Grunde schon wirkt. Hätte Verf. sich größere systematische Klarheit verschafft, dann wären ihm einige Stellen nicht entgangen, die er so trotz seines großen Fleißes übersehen hat — Stellen, die auf tiefste Probleme hinweisen und erkennen lassen, wie hoch Aristoteles als wissenschaftlicher Ethiker zu stellen ist. (Da ich an anderem Orte eine eingehende Darstellung hiervon zu geben beabsichtige, verzichte ich jetzt auf weitere Hinweise).

Eine Untersuchung der ethischen Probleme bei Aristoteles muß m. E. so angelegt sein, daß 1. die Geschichte der Probleme bis Aristoteles angedeutet, daß die Stufen angegeben werden, welche zu des Aristoteles Lösung führen. Nur so läßt sich die Bedeutung der von Aristoteles behandelten Probleme erfassen. Er hat ja selbst durch die Anlage seiner Werke gezeigt, wie hoch er eine historisch-genetische Betrachtung anschlägt. 2. ist zu zeigen, welche Stellung das einzelne Problem und die von Aristoteles ihm gegebene Lösung in der Geschichte des menschlichen Denkens überhaupt einnimmt. Also: Rückblick und Ausblick sind bei der Darstellung unvermeidlich 1. zum Verständnis des Denkers selbst und 2. zur richtigen Würdigung seiner Arbeit.

Leider wird die Benutzung des Buches noch dadurch erschwert, daß die griechischen Zitate viele Druckfehler zeigen. Sehr unangenehm fällt dazu auf: der menschliche Ethos (S. 44 den aristotelischen Ethos S. 34 u. öfter) statt das (τὸ ἦθος und τὸ ἔθος).

Berlin-Lichterfelde. Dr. Willi Schink.

L. Annaei Senecae ad Lucilium epistularum moralium quae supersunt, iterum edidit. Otto Hense, Lipsiae 1914.

Nicht nur die Philologie, auch die Philosophie ist Otto Hense für die Neuausgabe der Briefe Senecas zu größtem Danke verpflichtet. Die hervorragende philologische Leistung des Herausgebers ist von Roßbach in der Berliner Philol. Wochenschrift Nr. 16 (1914) S. 490—498 gewürdigt worden. Deshalb können wir uns hier darauf beschränken, den der Philosophie geleisteten Dienst hervorzuheben.

Ein erneutes, tiefdringendes Studium der philosophischen Schriftwerke der „Alten" ist in den letzten Jahren aufgeblüht; dies neue Zurückgreifen auf die Antike hängt natürlich aufs engste zusammen mit dem lebhaften philosophischen Interesse der Gegenwart. Mit neuen Gesichtspunkten treten wir an die Quellen heran; und darin besteht natürlich das Klassische der klassischen Werke, daß sie jeder Zeit noch etwas zu sagen haben. Es sind allerdings in erster Linie die Griechen — allen voran Platon —, mit denen sich die Philosophie der Gegenwart auseinandersetzt; aber auch die römischen Philosophen erfahren wieder mehr Beachtung. Die Verdienste der Römer liegen ja auf einem Gebiete, das als der Gipfel der Philosophie gilt: auf dem Gebiete der Ethik. Und hier hat vor allem die Richtung glänzende Verdienste, der Seneca angehört: die Stoa. Daß die Stoiker die wissenschaftliche Ethik sehr gefördert haben, ist heute nicht mehr zweifelhaft[1]). Zu den wertvollsten Denkmälern der stoischen Schule werden mit Recht die Briefe Senecas gerechnet; sie sind in der Tat ein Handbuch der Moral. Ihnen kann man durchaus das bekannte Wort Ciceros als Motto geben: vitae viam invenire. Möge diese neue Ausgabe der Briefe, die auch stilistische Meisterwerke sind, nicht nur zum Verständnis einer nach dem höchsten — nach der Erkenntnis des Göttlichen in der Welt — ringenden, mit der unserigen so viel Ähnlichkeit aufweisenden Zeit beitragen, sondern vor allem — und darin liegt ihre eigentliche Aufgabe — auch dem Einzelnen Anregung zum Denken über das Leben, seinen Sinn und seine Aufgaben geben. Insbesondere sei diese Briefausgabe den philosophisch interessierten Lehrern des Lateinischen an den Oberklassen unserer höheren Schulen empfohlen; denn die reiferen Schüler haben ein außerordentliches Interesse für die ethischen Probleme. Gerade die Briefe des Seneca eignen sich — natürlich in wohlbedachter Auswahl — besonders sowohl zur Einführung in die Fragen der Ethik als auch zur Ergänzung der in anderen Unterrichtsfächern behandelten Moralprobleme. Wie in allen Jahr-

[1]) Ich verweise auf meinen Aufsatz über Kant und die stoische Ethik (Kantstudien 1913).

[h]underten der christlichen Zeit, so werden auch in unserem den Briefen ernste [L]eser nicht fehlen.

Berlin-Lichterfelde. Dr. Willi Schink.

[J.] G. Fichte, ein deutscher Denker. Von Dr. Paul Stähler. Bibliothek für Philosophie, Bd. XI. 50 S. Berlin 1914. Leonhard Simion Nf. 1,50. Mk.

Nicht erst seit der im vorigen Jahrhundert abgehaltenen Gedenkfeier [s]eines Todestages und dem Erscheinen der neuen von F. Medicus besorgten [A]usgabe seiner Werke ist ein erneutes Studium Fichtes, des deutschesten [Ph]ilosophen, erwacht. Es sei nur an Rudolf Eucken erinnert, der Fichteschen [G]edanken neue und weite Wirkung gab. Heute, in dem großen Weltkriege, [i]n der schwersten Prüfungszeit Deutschlands schauen wir mit Stolz zu Fichte [a]uf als einem unserer geistigen Führer; er hat sich in der Tat als Deutschlands [V]olkserzieher bewährt. Heute können wir ganz die Fülle und Tiefe seiner [G]edanken ermessen und würdigen. Alles, was in den zahlreichen Kriegs[flu]gschriften und Reden über deutsche Art und deutsches Wesen gesagt wurde, [is]t von Fichte schon vor mehr als 100 Jahren gedacht und verkündet worden. [G]erade die durch die schwere Zeit uns aufgenötigte Selbstbesinnung hat [ge]zeigt, wie sehr wir uns auf ihn als Führer zu einer Verinnerlichung der Lebens[au]ffassung und Lebensführung verlassen können. In Fichtes tiefe Gedanken[w]elt einzudringen ist aber nicht leicht, er verlangt von seinem Leser scharfes [N]achdenken und eigene Arbeit. Eine Einführung ist daher gerade dem er[w]ünscht, welcher zum ersten Male an ihn herantritt. Zu solcher Einführung [e]ignet sich vorzüglich die oben angezeigte Schrift von Paul Stähler, der wir [w]eiteste Verbreitung wünschen besonders deshalb, weil hier in klarem Ge[d]ankenaufbau und allgemeinverständlicher Sprache das Werk des Philosophen [v]orgeführt ist. Nach einer kurzen Darstellung von Fichtes Persönlichkeit [u]nd Lebenskampf folgt eine Würdigung der Wissenschaftslehre. Den Höhe[p]unkt erreicht die Schrift in dem Abschnitt IV: „Die Bestimmung des [M]enschen“ und hier besonders im Absatz c „Der Glaube“. Die Gedankenfülle [F]ichtescher Werke tritt vor allem in Abschnitt V hervor: „Die Reden an die [de]utsche Nation“. Auf eine Inhaltsangabe der angezeigten Schrift können [w]ir hier verzichten, da es sich ja im wesentlichen um eine Darstellung des [I]nhaltes Fichtescher Werke handelt. Dies kleine weitesten Kreisen zu em[pf]ehlende Schriftchen ist vielen Kriegsflugschriften überlegen durch die über[sc]häumende Kraft Fichtescher Gedanken.

Berlin-Lichterfelde. Dr. Willi Schink.

[D]ie Vorbildung zum Studium in der philosophischen Fakultät. Denkschrift der philosophischen Fakultät der Universität Göttingen. 19 S. Verlag von B. G. Teubner. Leipzig u. Berlin 1914. (0,80 Mk.).

Das Berechtigungswesen hat schon lange scharfe Diskussionen hervor[g]erufen, besonders stark traten sie wieder hervor durch die ministerielle Ver[fü]gung vom 11. Oktober 1913, der zufolge den Absolventinnen der Oberlyzeen [d]er Zugang zur Universität freigegeben wurde. Auch die philosophische

Fakultät der Universität Göttingen tritt auf den Plan: sie aber gibt der Streitfrage weitere Ausdehnung, indem sie Stellung nimmt zu der schon lange und vielleicht noch lange einer befriedigenden Lösung harrenden Frage: wie kann die Kluft zwischen Universität und Schule überbrückt werden? Denn es ist allzu sichtbar, daß „zwischen grundsätzlicher Berechtigung und besonderer Vorbildung in vielen Fällen eine außerordentliche Spannung besteht", daß mit der Berechtigung zum Studium noch lange nicht der Eintritt und fruchtbringende Beginn des Studiums möglich ist. Der ehemals bestehende Zusammenhang zwischen Schule und Universität ist gestört nicht nur durch die Verschiedenheit der von den Schulen vermittelten Vorbildung, sondern auch durch die infolge des Fortschrittes der Wissenschaft im Universitätsbetrieb erfolgte Differenzierung.

Es werden im II. Abschnitt behandelt die „Anforderungen an die Vorbildung in den einzelnen Fächern der philosophischen Fakultät". Dabei wird als besonders notwendig zum wissenschaftlichen Studium der Geschichte weitgehende Beherrschung der Sprachen hervorgehoben: es wird vor allem hingewiesen auf die notwendige Kenntnis der klassischen Sprachen und auf den Wert der humanistischen Bildung auch für das Studium der neueren Sprachen, des Deutschen und der Philosophie. Im Dritten über „Eigenart und Grenzen der höheren Schulen in ihrem Verhältnis zum Universitätsstudium" handelnden Abschnitte kommt die Fakultät zu dem Schluß, daß eigentlich keine der anerkannten höheren Schulen in allen Stücken die erforderliche Vorbildung gibt, daß es „fast nirgends" „ohne eine mehr oder minder erhebliche Ergänzung" abgeht. Die größten Schwierigkeiten aber liegen in den lateinlosen Anstalten: Oberrealschulen und Oberlyzeen. Am schlimmsten steht die Sache beim Oberlyzeum, dessen Vorbereitung zur Universität „für kein einziges Fach der philosophischen Fakultät ohne weiteres ausreicht, — für die weitaus meisten Fächer aber ... Lücken aufweist, die nicht nebenher, auch nicht durch eine Ergänzungsarbeit von Jahren ausgefüllt werden können."

Wie sind nun die Spannungen auszugleichen? Es werden zwei Vorschläge in Abschnitt IV „Folgerungen" gemacht: Entweder sind die Ergänzungseinrichtungen an die höheren Schulen anzuschließen; dafür sprechen mehrere Gründe, nicht als letzter, „daß es für die Eltern eine sehr erhebliche pekuniäre Ersparnis ist, ihre Kinder ein Jahr länger bei sich zu behalten." Der zweite Weg der Lösung liegt in einem weiteren Ausbau der Ergänzungseinrichtungen an den Universitäten (Kurse). Mit zwei berechtigten Wünschen schließt die sehr beachtenswerte Denkschrift: Der Verkehr der Universitäten mit der Unterrichtsverwaltung möge lebhafter werden, und in der Öffentlichkeit sollte weniger von Berechtigungen und mehr von den tatsächlichen Verhältnissen gesprochen werden.

Der Denkschrift kann im Interesse der Förderung der Universitätsarbeit, aber auch der ökonomischeren Einrichtung der Vorbereitungsanstalten weiteste Verbreitung gewünscht werden.

Berlin-Lichterfelde. **Dr. Willi Schink.**

Kant, Laienbrevier, Eine Darstellung der Kantischen Welt- und Lebensanschauung für den ungelehrten Gebildeten aus Kants Schriften, Briefen und mündlichen Äußerungen zusammengestellt von Dr. Felix Groß, F. Bruckmann, München 1912. 2. Auflage, 214 S.

Einen Versuch, die populären Schriften Kants zu sammeln, hat Groß unternommen. Inwieweit dies freilich dem Verfasser gelungen ist, ist eine andere Frage. Uns scheint, daß nicht die charakteristischsten Stellen aus Kants Schriften ausgewählt sind, zumal wichtige und charakteristische Schriften wie die „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels" ganz fehlen. Die Orientierung ist mehr eine ethische. Die Hauptlehre Kants, der transzendentale Idealismus, wird nur gestreift. Doch hat der Verfasser diesen Mangel selbst gefühlt und meint (im Schlußwort), daß ein „Brevier" (warum dieses mönchische, mittelalterliche, für den „Alleszermalmer" wenig passende und unlaienhafte Wort?) die eigentlichen Tiefen des Kantischen Gedankenbaus nicht erschließen kann (was wir sehr bestreiten möchten), wohingegen er uns eine neue Sammlung verspricht, welche dies leisten soll.

Ferner: Während die Aufmachung des Ganzen eine populäre ist, so sehr, daß es der Verfasser für nötig hält, das Wort Bathos zu erklären und darauf hinzuweisen, daß es nicht mit Pathos zu verwechseln ist, was absoluten Unsinn ergäbe, werden andere griechische oder lateinische Worte wie „Mathesis", „Clinamen" nicht erklärt, die zum Teil selbst dem nicht humanistisch gebildeten Gelehrten unbekannt sind, ja auch eine lateinische Jahreszahl prangt auf dem Titelblatt, was wir in Anbetracht unserer falschen humanistischen Bildung, welche die Geister verdummt und weltabgewandte Idioten heranzüchtet, für ganz unangebracht halten.

Wie weit aber der Verfasser davon entfernt ist, in den Geist Kants eingedrungen zu sein, zeigt am besten das Schlußwort. Hier wird das Lebenswerk Immanuel Kants bezeichnet als die philosophisch-kritische Grundlegung unserer gesamten „reinmenschlich"-germanischen Kultur. Das sind Phrasen. Was soll es heißen: Philosophisch-kritische Grundlegung der Kultur? Was soll es heißen: der „reinmenschlichen"? Gibt es auch eine tierische Kultur? Nun gar, der germanischen Kultur, was schon im Widerspruch steht zu „reinmenschlichen" und „gesamten". Das Lebenswerk Kants ist ein viel umfassenderes und erstreckt sich auf die ganze Menschheit. Was er geleistet hat, ist die Begründung des kritischen oder transzendentalen Idealismus, abgesehen von seinen übrigen großen Leistungen, wie der Lehre von der Entstehung und Entwicklung des Weltalls, der Vernichtung der alten Metaphysik.

Ebenso falsch ist es, wenn Groß die äußeren Einflüsse bei Kant, so auch den Einfluß seiner Mutter für so wichtig hält. Dieses Ammenmärchen tischen uns nun freilich sämtliche Historiker der Philosophie auf. Das echte Genie wird nämlich seine Werke schaffen ohne alle äußeren Einflüsse, ja entgegen seiner Zeit. Der echte Philosoph wird nur geboren, und bei Kant freilich ist es erstaunlich, wie spät er seine Hauptwerke geschaffen hat, im Gegensatz zu Schopenhauer, der entgegen seiner Zeit und Umgebung schon in frühem Alter seine Werke schuf.

Wir glauben auch nicht, daß Groß zum „Sprachverbesserer" berufen ist, was sich nur ein Genie leisten kann, und empfehlen ihm zur Lektüre Schopenhauers geniale Schrift über Deutsche Sprachverhunzung. Wir glauben nicht, daß Schopenhauer Worte wie „eigentlichst", „allgemeinst", das „Kulturelle" als Bereicherungen der deutschen Sprache empfunden und hätte gelten lassen. Auch ist es gänzlich irrig, wenn der Verfasser Heinrich Heines herangezogenes Appercu über Kant für ein „Lügenmärchen" erklärt, da es vielmehr wahr ist und auch Schopenhauer, der doch auch etwas von Philosophie verstand, sich ganz in gleichem Sinne über Kant geäußert hat, daß Kant später aus Altersschwäche alles zugab, was er vorher widerlegt hatte. Ebenso irrig ist die Meinung des Verfassers, daß Kant nicht freisinnig war, wie es jeder Philosoph selbstverständlich ist, da er sich vielmehr über alle politischen, religiösen und sonstigen Angelegenheiten sehr freisinnig geäußert hat, wenn er auch in einigem wie in der Verwerfung der „Notlüge" orthodox war und sich geradezu beschränkt zeigte.

So kann unser Lob des Buches nur ein sehr bescheidenes sein, und so sehr wir wünschen, daß Kant populär würde, soweit das möglich ist, meinen wir doch, daß eine andere Auswahl getroffen werden muß, und halten die von Paul Menzer herausgegebenen „Populären Schriften" Kants[1]) zu diesem Zweck für weit geeigneter.

Georg Wendel.

Adolf Jacobus, Plato und der Sensualismus. (Inaugural-Dissertation, Berlin 1914.)

Eigentlich sollte der Titel lauten: „Platons Sensualismus" oder „Der Platonische Sensualismus". Denn der Verfasser wertet den Antisensualisten Platon einfach zum Sensualisten um. Allerdings nicht mit vollem Bewußtsein und daher nicht ausdrücklich. Auf den Namen kommt es aber nicht an, sondern auf den damit verbundenen oder zu verbindenden Begriff. Im allgemeinen versteht man unter Sensualismus jene erkenntnistheoretische Richtung, wonach unser gesamtes Wissen, sei es unmittelbar, sei es mittelbar, aus einer und derselben Quelle, der Sinneswahrnehmung, entspringt. Nach der Lehre des Antisensualismus dagegen gäbe es eine zweite, von der Sinneswahrnehmung wesentlich verschiedene höhere Erkenntnisquelle, den Geist oder die Vernunft als das Vermögen, „Übersinnliches", „Ewiges", „Absolutes" zu erkennen. Erkenntnistheoretiker, die das Vorhandensein einer eigenen höheren Erkenntnisquelle solcher Art nicht anerkennen, gehören

---

[1]) Verlag Georg Reimer, Berlin. Vgl. meine Besprechung derselben in der „Ethischen Rundschau", 1. Jahrg. Heft 11, und im „Archiv für Philosophie." Zur Popularisierung Kants hat übrigens Schopenhauer außerordentlich beigetragen, wie ich hoffe, auch ich selbst durch mein kürzlich erschienenes philosophisches Hauptwerk „Kritik des Erkennens" (Carl Georgi, Bonn 1914), welches das große Werk Kants und Schopenhauers unmittelbar fortsetzt.

eo ipso einer der besonderen Richtungen des Sensualismus an. Nun hat Platon von jeher als Hauptvertreter des Antisensualismus gegolten, wenigstens einer Richtung desselben, und das zweifellos mit Recht.

Wie jedoch Ad. Jacobus zu zeigen versucht, hätte Platon von Anfang an „einen Sinn für den Wirklichkeitscharakter" des Sensualismus gehabt (S. 35). Im Verlaufe seines Kampfes gegen den Sensualismus hätte dann Platon seine unbedingte Identifizierung von Sensualismus und Subjektivismus als Irrtum erkannt und nur mehr den Heraklitismus mit dem Subjektivismus identifiziert (S. 43). Im „Phädon", einer „Bekenntnisschrift des Philosophen über seine Auseinandersetzungen mit dem Sensualismus" (S. 45), hätte er uns selber darüber Aufklärung gegeben, welche Frage ihn zur Revision seiner bisherigen Kritik des Sensualismus veranlaßt habe. Es sei die Frage gewesen: „Woher kommen wir zu unseren Begriffen?" Sie hätte ihn aus seinem Ideenenthusiasmus gerissen. Schroff, scheinbar ohne alle Beziehung zueinander, ständen Ideen und Wirklichkeit sich gegenüber. Die Ideen seien das Sein, die Wirklichkeit das Werden. Nun erkenne er plötzlich: „Die Ideen, unsere Begriffe, von denen wir Rechenschaft ablegen, stammen nirgend anders woher als aus der Wirklichkeit. Ohne die Sinne, die uns die Wirklichkeit vermitteln, kämen wir nicht zu unseren Begriffen" (S. 35). So müsse er sich denn entschließen, die Wirklichkeit als ein Sein neben dem Sein der Ideen anzuerkennen (S. 37). Das Ergebnis sei eine „wahrhaft idealistische" Theorie der Wirklichkeit (S. 17, 19, 37f.). Während nämlich die Wirklichkeit, „die psychologische conditio sine qua non für das philosophische Bewußtsein von den Begriffen" sei, seien die Begriffe „die logischen Prinzipien der Wirklichkeit" (S. 41).

Um dies richtig zu würdigen, muß man außerdem wissen, daß der Verfasser „Begriff" und „Idee" bei Platon ohne weiteres identifiziert (S. 42), daß er „die von Aristoteles herstammende Auffassung, als seien die Ideen metaphysische Substanzen" ebenso ohne weiteres verwirft (S. 42, 30), daß er sich damit begnügt, die *ἀνάμνησις* als „das philosophische Bewußtsein von den Begriffen" zu kennzeichnen (S. 38f.) und daß er schließlich daraus die Folgerung zieht, daß es Platon weder mit dem Präexistenzbeweis noch mit den Postexistenzbeweisen für die Seele ernst gewesen sei (S. 47f.).

In Anbetracht alles dessen wird man zugeben müssen, daß ein solchergestalt zugerichteter Platon nimmermehr für den Antisensualismus in Anspruch zu nehmen wäre. Jedenfalls ist der Verfasser den Beweis für das Gegenteil schuldig geblieben. Der Beweis wäre auch nicht zu führen. Damit ist noch nicht gesagt, daß der Verfasser durchaus unrecht habe. Daß sich bei Platon eine große Menge von Stellen findet, die als Bausteine für den „Antiplatonismus" und somit für den Sensualismus verwertet werden können, darauf hat schon Laas in seinem Werke „Idealismus und Positivismus" hingewiesen (I. 21f.). Platon war eben Synkretist, ein Synkretist freilich, der trotz alles Liebäugelns mit dem Sensualismus ein typischer Vertreter des Antisensualismus ist und bleibt.

Dr. Hubert Röck (Innsbruck).

Die Erlanger Doktor-Arbeit von Arnold Fuchs über G. Thaulows Pädagogik besitzt dieselbe wohltuende Klarheit und Sachlichkeit, welche den Promotionsreferenten von Fuchs im Kolleg und in seinen Schriften auszeichnet; die schlichte Sprache vermeidet jede gesucht wirkende Häufung von Fachausdrücken. — Nach dem üblichen Schema wird zunächst das Leben des als Schriftsteller sehr fruchtbaren Th., über den wenig Literatur vorliegt, und seine allgemein philosophische Überzeugung geschildert. Th. verfolgt den Hegelschen Entwicklungsgedanken weiter mit stärkerer Berücksichtigung der Persönlichkeit und körperlichen Erziehung des Menschen; auch wird der „Begriff der Sittlichkeit durch Einbeziehung der Lernarbeit als eines solchen Faktors weitergefaßt“ (S. 98ff. und 101). Auf der philosophischen Grundanschauung, die manchmal auch an Schleiermacher anklingt (S. 97), baut sich die pädagogische auf: sie erinnert ihrerseits in dem allgemeinen Satze, „daß die in der Geschichte tätige Vorsehung die Erziehung des Menschengeschlechtes sei“ (S. 11), an Herder. Im weiteren Verlauf der Untersuchung entwickelt Fuchs die Ansichten Th.s über die Formen und Mittel der Erziehung, indem er in übersichtlicher Gliederung und mit Hervorhebung der einzelnen Hauptpunkte die drei Erzieher, Familie und Staat, Kirche und Schule (S. 28ff.), die Erziehung durch Unterricht und Disziplin (S. 54ff.), ähnlich wie Herder, herausarbeitet und am Schluß die geschichtliche Stellung der Th.schen Pädagogik zeigt. In dem letzten Abschnitt werden in wiederholten Rückblicken die Hauptergebnisse der einzelnen Abschnitte zusammengefaßt und unter gelegentlicher Berufung auf zeitgenössische Stimmen auch eingehende Kritik, die freilich nicht immer alle Leser unterschreiben dürften, an Th. geübt: z. B. scheint mir die Behauptung, daß Th. „im Vergleich mit den Anschauungen seiner Zeit nichts wesentlich Neues bringe“ (S. 116), der anderen, daß Th. gegenüber Hegel „Eigenartiges“ biete (S. 98ff. und 120), zu widersprechen. Da selbstverständlich ein Bericht alles Interessante der 124 Seiten umfassenden Schrift, die auch als 546. Heft dem pädagogischen Magazin des Verlages H. Beyer & Söhne in Langensalza angehört, unmöglich wiedergeben kann, so möchte ich aus dem von Th. entworfenen „Schulnormativ“ einige Gedanken, welche für die Gegenwart in positiver und negativer Hinsicht mir wertvoll erscheinen, herausheben.

Als Vertreter des Neuhumanismus, dessen Betonung der auch weltmännischen Abgeklärtheit Ideen, wie sie z. B. v. Tschirnhausen vertritt, nachklingend zeigt (S. 48), erstrebt Th. engste Fühlung, ja Vereinigung zwischen der Begeisterung für das idealistisch gesehene (S. 57) klassische Altertum und einem innerlichen Christentum, das folgerichtig „absichtliche Erweckung von Andachtsgefühlen ablehnt“; denn Th. nennt die von zeitgenössischen Professoren stiefmütterlich behandelte (S. 25) Pädagogik die „Wissenschaft von der Sittlichmachung des Menschen“ (S. 22), und wendet sich, als begeisterter Verehrer der „praktischen englischen Nation“, gleich Plato gegen Banausentum und „unglückselige“ Überschätzung des Wissens (S. 55). Mit schroffer Einseitigkeit bezeichnet es Th. als einen „Frevel an der Menschheit“ für 10- bis 12jährige Kinder Realschulen zu gründen

(S. 34 und 37); denn die einzige „Vorbereitungsschule für die Vorbereitungsschule“, d. h. Universität, der höheren Berufe ist ihm das Gymnasium (S. 39), das erst nach der Tertia sich in einen gymnasialen und realistischen Oberbau gabelt (S. 34/5). Der unsere Tage lebhaft bewegende Gleichberechtigungsstreit besteht für Th., der — nebenbei gesagt — auch Gegner eines weitergehenden Frauenstudiums ist (S. 36), durchaus nicht, da die Realschule mit gymnasialer Unterlage, die — abgesehen von der Betonung des Griechischen — ungefähr derjenigen unserer bayrischen Realgymnasien entspricht, dieselbe Berechtigung hat wie das Gymnasium (S. 42). Anders als im Gegenwartsgymnasium beginnt aus vier Gründen schon in der Sexta das Griechische (S. 57) und nimmt zusammen mit Latein, das erst von der zweituntersten Klasse ab lebhafter betrieben wird, über die Hälfte der Gesamtstunden in Anspruch (S. 58). Um in diesen Fächern grammatische Sicherheit zu erreichen, soll der Obersekundaner und Primaner unter anderem die Grammatikübungen der Tertianer ebenso „korrigieren“ (S. 68), wie talentvolle Schüler derselben Klasse die mathematischen Aufgaben der jüngeren Kameraden (S. 80); denn gutes Lateinschreiben ist das höchste Ideal des Gymnasialschülers.

Im Gegensatz zu den Anschauungen, welche besonders seit der Reichsschulkonferenz von 1890 herrschend wurden, teilt Th. der Muttersprache, „abgesehen von Deklamierübungen und Aufsätzen“, für die er gute Ratschläge gibt und die er entgegen manchen Behauptungen unserer Tage „die Blüte der Schülerbildung“ nennt (S. 74ff.), keine besonderen Stunden zu (S. 60). Auch die nach seiner Ansicht zu schwierige neuere Geschichte will Th. aus dem Unterricht verbannt wissen (S. 77ff.), „zumal der Patriotismus nicht durch Absicht und Ermahnung im Unterricht erweckt werden kann“. (S. 63). — Die Philosophie wird von Untersekunda an in einer Wochenstunde gelehrt. Die von Th. gewünschte Verteilung dieses Unterrichtsstoffes (S. 67ff.) ist in der Hauptsache dieselbe, wie z. B. in den auch noch nicht verwirklichten Forderungen von Dr. K. Siegel, Methodik des Unterrichtes in der philosophischen Propädeutik (Wien 1913). Nur eine der Prima zugeteilte Aufgabe, Ästhetik mit Literaturgeschichte, wird in manchen Gegenwartsschulen, z. B. durch Lektüre von Lessings Laokoon oder Hamburgischen Dramaturgie, von Schillers philosophischen Schriften, mehr oder minder erfüllt. — Die fremden Sprachen treten in dem Organisationsvorschlag von Th. zurück und werden hauptsächlich in Privatstunden erlernt (S. 59 und 74). Auch hinsichtlich der Anschaffung von Klassikern für die Privatlektüre (S. 72), von geographischen und geschichtlichen Lesewerken (S. 78) belastet Th. die Taschen der Eltern in einer Weise, daß diese Wünsche den mit anderen Ausführungen (S. 36) nicht übereinstimmenden Gedanken nahelegen, als ob Th. nur die Söhne Wohlhabender zum Gymnasialunterricht herangezogen sehen will. Die Mathematik schätzt Th. vor allem wegen der sittlichen Kraft, weil Schüler, welche dieses Fach nicht lieben, gewohnt werden, auch mit Unangenehmem sich ernstlich zu befassen. Singen und Turnen wird entsprechend seiner neuhumanistischen Anschauung von Th. ähnlich hoch bewertet, wie bei den Griechen (S. 81f.). Das im ersten Fach Begehrte ähnelt

den weitgehendsten Forderungen mancher bayrischen Gesangslehrer im Frühjahr 1914.

Das Turnen dient der Stählung von Gesundheit und Mut; auch die in unseren Tagen besonders betonten Schülerwanderungen befürwortet Th. (S. 94). Die militärischen Übungen, welche für unsere Wehrkraftjungen schon in der 4. Klasse (Tertia) beginnen, weist Th. nur den zwei obersten Klassen zu. „Gesunde Diätetik und Gymnastik sind auch die besten Maßregeln gegen die sog. geheimen Sünden". Dieser Krebsschaden, den auch mein leider ziemlich wirkungslos verhallter Aufruf zur Schaffung eines Merkblattes (Zeitschr. f. Kinderpflege V, 2, S. 28/29) berührte, erheischt nämlich die größte Aufmerksamkeit (S. 82); deshalb wird der Rücksicht auf die Pubertät auch ein in der Gegenwart bedauerlicherweise fast mangelnder Einfluß auf den Stundenplan eingeräumt. Dieser Gedanke steigert sich bis zu dem Wunsche, daß „Arzt und Psychologe über das Maß der Unterrichtsgegenstände erste Entscheidung hätten" (S. 55), und daß die Schule der „ständigen Inspektion" eines Arztes unterstehe. Die in der Gegenwart noch nicht überall erledigte Schularztfrage hat also Th. bejahend beantwortet (S. 46). Wegen derselben Erkenntnis, daß zu den geistigen auch gewisse körperliche Voraussetzungen für einen erfolgreichen Besuch der Schule gegeben sein müssen, erklärt sich Th. gegen die Aufnahme von Schülern, welche jünger als 12 oder 10 Jahre seien (S. 33), und schreibt sogar den an Plato erinnernden Satz (Archiv für Philosophie 26, 409ff.), welcher vielen Gegenwartseltern wohl ungeheuerlich klingt, daß „der Lehrer entscheiden solle, ob das Kind auf eine höhere oder auf die gewöhnliche Form des Lebens hinweist" (S. 34). Ebenso soll „die Anstalt alle ungezogenen Schüler den Eltern zurückgeben können" (S. 87ff.); wie auch Gegenwartspädagogen zu erweisen sich bemühen, daß der Junge auf Grund eines zwischen Eltern und Schule abgeschlossenen Vertrages die Anstalt besuche, und daß letztere, wie die Eltern, das Recht habe, dieses Abkommen jederzeit zu lösen, auch wenn keine schweren Vergehen gegen Schulgesetze, sondern nur die Überzeugung bei dem Lehrerkollegium vorliege, daß die Anwesenheit des Schülers für seine Kameraden unheilvoll sei; z. B. können manche vielfach leicht genommenen Neigungen, z. B. zur Lüge, Bosheit, Onanie, wie eine ansteckende Krankheit wirken, so daß ich den Fuchsischen Tadel gegen Th., welcher den sich Verfehlenden aus der Anstalt ausschließen will (S. 88 und 120), auf Grund persönlicher Erfahrungen nicht billigen kann. Nebenbei gesag bietet die ueueste bayrische Schulordnung von 1914 die Möglichkeit zu einer derartigen „Ausscheidung" eines Schülers.

Im Zeitalter der hochbedauerlichen Kinderselbstmorde wird wohl mancher wahre Freund der Jugend wünschen, daß der für Kind und Allgemeinheit mitunter gleich verhängnisvollen Elterneitelkeit dieselbe von Th. vorgeschlagene Schranke gezogen sei. Umgekehrt will Th., in dem fortschrittliche und konservative Gedanken eine eigenartige Verbindung eingehen, Vertreter der Elternschaft in den „Ortsschulvorstand", wie Gegenwartselternvereinigungen z. T. mit Erfolg begehren, aufgenommen sehen (S. 44). Wenn auch Th., der auch das in der Gegenwart sehr umstrittene Abiturientenexamen als etwas „Unsittliches" in der vorhandenen Form verwirft (S. 90), für die Jugend volle

Verständnis und warmes Herz zeigt, ein verweichlichtes Geschlecht, dem keine Arbeit zugemutet werden darf, will Th. nicht auf dem Gymnasium haben; denn die Stundenzahl der untersten Klasse ist zwar halb so groß als in der Gegenwart, steigt aber in den höheren Klassen, besonders nach erlangter körperlichen Reife bedeutend über die in unseren Tagen übliche. Auch eine sehr lebhaft betonte häusliche Weiterbildung und Selbsttätigkeit, besonders in den von der Schule wenig oder nicht gelehrten Fächern, nimmt Zeit und Kraft des Jünglings, „dessen Rezeptivität zugleich selbständige Reproduktivität ist“ (S. 66), sehr in Anspruch.

Zum Schluß gedenke ich nur kurz der Ausführungen Th.s über das Verhältnis von Schule und Kirche, die in gegenseitiger Freiheit und freundschaftlicher Achtung zu einander stehend gedacht werden (S. 29 ff.). Bei der eingehenden Besprechung der Gliederung der Schulen wird u. a. der unsozial wirkende Name „Volksschule“ abgelehnt (S. 33). Was Th. über den „geborenen“ Lehrer und Direktor mit einer Reihe trefflicher Eigenschaften, über Vor- und Weiterbildung, über angemessene Besoldung und Auszeichnung, über den „widersinnigen“ Titel Oberlehrer sagt (S. 46ff.), enthält auch manche feine Beziehung zur Gegenwart. Die sehr idealistische Auffassung des Verhältnisses von Schule und Haus dürfte leider vor der rauhen Wirklichkeit kaum immer Stand halten (S. 92 ff.).

Aus Raumrücksichten muß ich mich mit vorstehenden Hinweisen auf einzelne Gedanken Th.s begnügen, und möchte nur nochmals wiederholen, daß Th. Gedanken, die Fuchs geschickt entwickelt, vielfach befruchtend wirken können, besonders wenn man zu den Originalwerken des Kieler Universitätsprofessors zurückgeht. Vielleicht ist ihnen nach der eingehenden Würdigung des Verfassers auch eine kritische Neuausgabe beschieden!

Dr. Jegel.

Die neuesten Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Literatur.

Bericht über den VI. Kongreß für experimentelle Psychologie in Göttingen vom 15. bis 18. April 1914. Leipzig, Barth.

Buchenau, A., Grundprobleme der Kritik der reinen Vernunft. Leipzig, Meiner.

Brunswig, A., Das Grundproblem Kants. Leipzig, Teubner.

Christentum und Antike. Von einem deutschen Romfahrer. Leipzig, Haberland.

Ettlinger, M., Die Ästhetik M. Deutingers. Kempten, Kösel.

Fichte, J. G., Über den Begriff des wahrhaften Krieges. Leipzig, Meiner.

Fichte, J. G., Über Gott und Unsterblichkeit. Berlin, Reuther & Reichard.

Fries, J. F., System der Logik. 3. Aufl. Leipzig, Meiner.

Fridricus, Königliche Gedanken und Aussprüche Friedrichs des Großen. Bibliothek in Wiss. I.

Guyan, J. M., Die englische Ethik der Gegenwart. Deutsch von Pevsner. Herausgegeben von E. Bergmann. Leipzig, Kröner.

Hall, St., Die Begründer der modernen Psychologie (Lotze, Fechner, Helholtz, Wundt). Leipzig, Meiner.

Herbart, J. F., Ethik. Herausgegeben von Flügel und Fritzsch. Leipzig, Klinkhardt.

Herbart, J. F., Lehrbuch der Psychologie. Ebda.

Kants Werke. Herausgegeben von E. Cassirer. Bd. 5 und 6. Berlin, Cassirer.

Kants populäre Schriften. Bibliothek in Wiss. I.

Külpe, O., Die Philosophie der Gegenwart. 6. Aufl. Aus Natur und Geisteswelt.

Ott, E., H. Bergson. Aus Natur und Geisteswelt.

Platons Dialog Phaidros. Übersetzt und erläutert von C. Ritter. Leipzig, Meiner.

Platons Menon. Übersetzt und erläutert von Apelt. Ebda.

Rousseaus Bekenntnisse aus seiner Jugend. Bibliothek in Wiss. I.

Schopenhauer, Von der Nichtigkeit des Daseins. Ebda.

Spinoza, Ethik. Ebda.

Stähler, P., J. G. Fichte, ein deutscher Denker. Berlin, L. Simion Nf.

Überwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie. Teil 2: Die mittlere oder die patristische und scholastische Zeit. 10. Aufl. Herausgegeben von M. Baumgarten. Berlin, Mittler.

B. Englisch-amerikanische Literatur.

Bailey, M., Milton and Jacob Böhme. New Jork, Oxford University Press.

De Morgan, A., The life and work of Newton. Chicago, The Open Court Publishing Company.

Kallen, H., William James and Henri Bergson. A study in contrasting theories of life. Chicago, The University of Chicago Press.

Painter, G., The philosophy of Christ's temptation. Boston, Sherman & Co.

Rand, B., Berkeley and Percival. Cambridge, University Press.

Spinoza Benedicti Opera. Edited by van Vloten and Land. The Hague, M. Nijhoff.

C. Italienische Literatur.

D'Ercole, P., L'antico Egitto e la Caldea come precursori dell' ebraismoe del cristianesimo. Bolgna.

Mondolfo, R., Francesco Acri e il suo pensiero. Bologna, Zanichelli.

Pelazza, A., Guglielmo Schuppe e la filosofia dell' immanenza. Libreria Editrice Milanese.

Pulcini, C., L'etica di Spinoza. Genova, Formiggini.

Historische Abhandlungen in den Zeitschriften.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Bd. 155 H. 2. Dorner, Hartmanns Pessimismus mit Rücksicht auf Korwans Aufsatz im Band 149 dieser Zeitschrift. — Bd. 156 H. 1. Falkenberg, Fichte. Dosenheimer, Fichtes Idee des deutschen Volkes. Kleinpeter, Goethe, Kant und Schiller. — Bd. 156 H. 2. Kinkel, W. Wundts Ethik. Schwarz, Eine neue Metaphysik der Geschichte. Schwandtke, Zur Kritik von Ostwalds Monismus.

Philosophisches Jahrbuch. Bd. XXVII H. 4. Gemelli, H. Bergson und die italienische Neuscholastik. Minges, Zur Erkenntnislehre des Franziskaners Johannes von Rupella. Baeumker, Zur Rezeption des Aristoteles im italienischen Mittelalter. Schreiber, Die Erkenntnislehre des heil. Thomas und die moderne Erkenntniskritik. — Bd. XXVIII H. 1. Gemelli und Olgiati, Die zeitgenössische Philosophie in Italien. Brühl, Die spezifischen Sinnesenergien nach J. Müller im Lichte der Tatsachen. Dyroff, Über Heinrich und Dietrich von Freiberg.

Archiv für die gesamte Psychologie. Bd. XXXIII H. 1 und 2. Freytag, Bemerkungen zu Leibnizens Erkenntnistheorie im Anschluß an Couturats Werk „La logique de Leibniz d'après des documents inédits".

Kant-Studien. Bd. XIX H. 1 und 2. Medicus, Bemerkungen zum Problem der Existenz mathematischer Gegenstände. Königswald, Über Thomas Hobbes' systematische Stellung. Spitzer, Der unausgesprochene Kanon der Kantischen Erkenntnistheorie. Rickert, Über logische und ethische Geltung. Hell, Robert Mayer. — H. 3. Curtius, Das Schematismuskapitel in der Kritik der reinen Vernunft. Scholz, Zu „Alexander von Goch". Pichler, Windelbands Einleitung in die Philosophie.

Logos. Bd. V H. 2. Bauch, Die Diskussion eines modernen Problems in der antiken Philosophie.

The philosophical Review. Vol. XXIII. 6. Delbos, French works on the history of philosophy from 1909 to 1913. Ewald, German philosophy in 1913. Cunningham, Bergson's conception of finality.

The Journal of Philosophy, Psychology and scientific Methods. Vol. XII. 1. Sheldon, The vice of modern philosophy. Armstrong, The principle of international ethics. — 3. Adams, The Mind's Knowledge of reality. Russell, Hocking's argument from experience.

The Monist. Vol. XXV. 1. Garbe, St. Thomas in India. Jourdain, Newton's hypothesis of ether and of gravitation from 1672 to 1679. Thorndike, Some medieval conceptions of magic.

The New-Church Review. Vol. XXII. 1. Hay, Foreword. Smyth, Introduction. Goddard, The Decalogue the Law of Nations. Hite, Scholars as War Makers. Mc George, New-Church Doctrines applied to the War. Roeder, The Substance behind the Shadow. Hoeck, The First and Second Comings of the Lord.

Isis. 1914. 5. Mikami, On the Japanese theory of determinants. Berthier, Le mécanisme cartésien et la physiologie au XVII siècle. Mieli, Vannoccio Biringuccio ed il methodo sperimentale. Turrière, La notion de transcendance géométrique chez Descartes et chez Leibniz. L'intersendance leibnizienne et l'hypertranscendance. Sarton, Soixante-deux revues et collections consacrées à l'histoire des sciences.

Bilychnis. Anno III. F. XI. Neal, Maine de Biran. Murri, Stato e chiesa negli scrittori italiani. Rubbiani, Gioberti. F. R., Rousseau. Gide, Charles Peguy. Formichi, Michele Kerbaker. Costa, Mitra e Diocleziano.

Zur Besprechung eingegangene Werke.

A. Deutsche Literatur.

Arnim, H. v., Platos Jugenddialoge und die Entstehungszeit des Phaidros. Leipzig, Teubner.

Binder, Jul., Rechtsbegriff und Rechtsidee. Bemerkungen zur Rechtsphilosophie Rudolf Stammlers. Leipzig, Deichert.

Bauer, P., Das Altertum im Leben der Gegenwart. Zweite Auflage. Leipzig, Teubner.

Dietzgen, E, Dietzgen-Brevier für Naturmonisten. München, Verlag der Dietzgenschen Philosophie.

Hall, Stanley, Die Begründer der modernen Psychologie (Lotze, Fechner, Helmholtz, Wundt). Übers. von R. Schmidt. Leipzig, Meiner.

Hertz, Fr., Rasse und Kultur. Leipzig, Kröner.

Hilz, P., Die Natur, eine Auferstehung zu Gott, dem Geiste. Berlin, L. Simion Nf.

Hosius, C., L. Annaei Senecae de beneficiis libri VII de clementia libri II. Leipzig, Teubner.

Ichak, F., Das Perpetuum mobile. Leipzig, Ebd.

Kirmss, P., Seid männlich und seid stark. Zwölf Kriegspredigten. Berlin, Protestantischer Schriftenvertrieb.

Kriegspredigten. Die Festpredigt des freien Christentums Bd. 17. Berlin, Ebd.

Lempp, O., Friedrich Schiller. Die Religion der Klassiker Bd. 7. Berlin, Ebd.

Meier, M., Descartes und die Renaissance. Münster, Aschendorff.

Pelikán, F., Entstehung und Entwicklung des Kontingentismus. Berlin, L. Simion Nf.

Pfannkuche, A., Staat und Kirche. Leipzig, Teubner.

Platons Dialog Sophistes. Übers. und erläutert von Otto Apelt. Leipzig, Meiner.

— Dialog Politikos oder Vom Staatsmann Übers. und erläutert von Otto Apelt. Leipzig, Ebd.

— Dialog Phaidros. Übers. von Const. Ritter. Leipzig, Ebd.

— Dialog Menon oder Über die Tugend. Übers. und erläutert von Otto Apelt. Leipzig, Ebd.

Söhngen, G., Über analytische und synthetische Urteile. (Diss.) Köln.

Spicker, G., Vom Kloster ins akademische Lehramt. Münster, E. Obertüschens Buchhdlg.

Vahlen, J., Beiträge zu Aristoteles Poetik. Leipzig, Teubner.

Wartensleben, G. Gräfin, Die christliche Persönlichkeit im Idealbild. Kempten, Kösel.

Weinstein, M. B., Der Untergang der Welt und Erde. Leipzig, Teubner.

Wolff, A., Der Toleranzgedanke in der deutschen Literatur zur Zeit Mendelsohns. Berlin, Mayer & Müller.

B. Englische Literatur.

Bailey, M. L., Milton and Jakob Boehme. New York, Oxford University Press.

Moore, Th. V., A historical introduction to ethics. New York, American book Company.